



76

الموت في الفكر الغربي

تأليف: جاك شورون

ترجمة: كامل يوسف حسين

مراجعة: د. إمام عبدالفتاح إمام

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923 ـ 1990

76

الموت في الفكر الغربي

تأليف: جاك شورون

ترجمة: كامل يوسف حسين

مراجعة: د. إمام عبدالفتاح إمام



المحتوى

المحتوى
المحتوى
المحتوى

مقدمة بقلم المراجع 9

كلمة 14

مقدمة 15

الكتاب الأول:
العصور القديمة 32

الفصل الأول:
الفلاسفة السابقون على سقراط 33

الفصل الثاني:
سقراط: الموت قد يكون خيراً من الحياة 47

الفصل الثالث:
أفلاطون: الموت هو انعتاق النفس من الجسم 53

الفصل الرابع:
أرسطو «خلود» العقل 61

الفصل الخامس:
أبيقور: الموت لا يعنينا في شيء 67

الفصل السادس:
الرواقية الاغريقية والرومانية 75

الكتاب الثاني:
الرد المسيحي على الموت 90

المحتوى

الفصل السابع:
الموت في العهد القديم 93

الفصل الثامن:
الموت في العهد الجديد 99

الكتاب الثالث:
عصر النهضة 103

الفصل التاسع:
أزمة الرؤية المسيحية للموت 105

الفصل العاشر:
مونتاني: حول كيفية تعلم الموت 115

الفصل الحادي عشر:
جيوردانو: الموت ليس ممكناً في الكون اللامتناهي 121

الكتاب الرابع:
الرد على الموت في الفلسفة الحديثة 128

الفصل الثاني عشر:
ديكارت: أنفسنا تبقى بعد أجسامنا 129

الفصل الثالث عشر:
بسكال: أفضل ما في هذه الحياة هو الأمل في حياة أخرى 135

الفصل الرابع عشر:
اسبينوزا: العقل البشري لا يمكن تدمسر بصورة مطلقة 141

الفصل الخامس عشر:
ليبنتز: ما من كائن حي يفنى تماما هناكتحولات فحسب 151

المحتوى

الفصل السادس عشر: **القرن الثامن عشر: انكار الخلود**	**155**
الفصل السابع عشر: **كانت: الحجة «الاخلاقية» لاثبات الخلود**	**163**
الفصل الثامن عشر: **هيجل: الموت تصالح الروح مع ذاتها**	**177**
الفصل التاسع عشر: **الرومانتيكيون: تمجيد الموت**	**183**
الفصل العشرون: **شوبنهاور: الموت هو الهدف الحق للحياة**	**189**
الفصل الحادي والعشرون: **فويرباخ: ينبغي أن تعاش الحياة بكامل امتلائها رغم الموت**	**213**
الفصل الثاني والعشرون: **نيتشه: مذهب «العود الأبدي»**	**227**
الكتاب الخامس: **الفلسفة المعاصرة**	**236**
الفصل الثالث والعشرون: **برجسون: كلاجيز، زمّل: «الموت وفلسفة الحياة»**	**237**
الفصل الرابع والعشرون: **شلر: البقاء بعد الموت معقول ومحتمل**	**241**
الفصل الخامس والعشرون: **وايتهيد: القيمة المتحققة**	**247**

المحتوى

الفصل السادس والعشرون:
الفلسفات الوجودية ومشكلة الموت **253**

خاتمة **297**

الحواشي **308**

المؤلف في سطور **345**

مقدمه بقلم المراجع

«أريدهم أن يدلوني أين يوجد ذلك الطريق الذي يفضي إلى هذا القائد الذي كبلته أغلال الموت.»

فدير يموجارشيا لوركا

يعالج هذا الكتاب موضوعا بالغ الصعوبة هو «الموت»، وترجع صعوبته إلى عوامل كثيرة: فالموت، من ناحية، موضوع ينطوي على كثير من المفارقات والمتناقضات، وهو من ناحية ثانية، موضوع كريه مزعج لا يشجع على التفكير أو الحديث.

أما أنه ينطوي على كثير من المفارقات فهذا واضح من مجرد النظرة العابرة إلى طبيعته:

فطبيعة الموت هي الكلية المطلقة، فجميع البشر فانون، و«كل نفس ذائقة الموت»-(العنكبوت-57)-لا محالة، ولهذا قيل إن الموت يتبع مع الجميع سياسة ديمقراطية تقوم على المساواة المطلقة، إن صح التعبير، فلا يعرف التمييز بين عباقرة وسوقة، أو بين علماء وجهال، أو بين شبان وشيوخ أو أخيار وأشرار... الخ [1]. لكنه رغم هذا الطابع الكلى المطلق يحمل طابع الشخصية الجزئية المطلق، لأن الموت فردى وشخصي وخاص، فكل منا لا بد أن يموت وحده، ولا بد أن يموت هو نفسه، ولا يمكن لأحد أن يموت نيابة عن الآخر أو بدلا منه [2].

ومن الطبيعة المتناقضة للموت أيضا أنه يجمع بين «اليقين» و«عدم اليقين»، فأنا أعرف بالضرورة أنني سأموت، لكنى لا أعرف مطلقا متى سيكون ذلك، أو كما قال بسكال بحق «أن كل ما أعرفه هو أنه لا بد لي أن أموت عما قريب، ولكنى لا أجهل شيئا قدر ما أجهل هذا الموت الذي ليس لي عليه يدان !» فأنا على يقين من شيء واحد فحسب هو

أنه «إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون» [3]، أما متى يجيء الأجل فعلمه عند الله !

ومن طبيعة الموت أيضا أنه «حد» أو نهاية غير أن هذه الطبيعة نفسها تلقى بنا، بالضرورة، إلى ما وراء هذا الحد، فقدر كبير من دراسة الموت طوال التاريخ كان يوجه في الحقيقة لدراسة ما بعد الموت، وهذا هو السبب في أن مشكلة الموت تحولت بعد ذلك إلى دراسة موضوع «الخلود».

يرتبط الموت في كثير من التفسيرات الدينية بالحرية، في الوقت الذي لا توجد فيه الحرية إلا إذا كانت هناك حياة ووجود، أعنى لا توجد الحرية إلا بعيدا عن الموت: فمن أين جاء هذا الارتباط بينهما ؟ يقال أن الموت دخل العالم بسبب خطيئة آدم التي أدت إلى طرده من عالم الخلد فاصبح لأول مرة قابلا للفناء والموت. ولما كانت الخطيئة الأولى تعبيرا عن ممارسة الإنسان لحريته لأول مرة فقد كان هناك ارتباط وثيق بين الموت والحرية.

ويرتبط الموت أيضا «بالخلق من العدم»، ومن هنا كانت الحياة، بسبب أنها مخلوقة، مرتبطة بالموت. وكان الوجود لأنه خلق من العدم يحوى في جوفه ذلك العدم الذي خرج منه، ومن ثم فكل وجود يميل بطبعه إلى الفناء، وكل حياة يكمن الموت في جوفها.

وترتبط مشكلة الموت، من حيث إدراكها، بالشخصية مع أن الموت هو أساسا قضاء على كل شخصية»، فكلما كانت الشعوب أنضج وأقوى شخصية، كان الإنسان أقدر على أدراك الموت، ومن هنا نجد أن الإنسان البدائي والإنسان الساذج لا يمثل الموت عندهما مشكلة !

فإذا انتقلنا إلى الجانب الأخر من صعوبة هذا الموضوع، وجدنا الإنسان بطبيعته «يخشى الموت»، وينفر من دراسته لأنه موضوع كريه مزعج ! فقد تجد من الناس من يشكو مر الشكوى مما في هذه الحياة الدنيا من ألم ومعاناة وبؤس وشقاء.. الخ. لكنه، رغم ذلك كله يتشبث بها بقوة حتى أنه يستعيذ بالله إذا طرقت أذنه كلمة الموت ! بل أن المحتضر نفسه، حتى وهو على فراش الموت يكره أن يسمع كلمة الموت ! وكما قال أحد المفكرين المعاصرين «أن ثمة شيئين لا يمكن أن يحدق فيهما المرء: الشمس والموت !».

ولا يصدق ذلك على الإنسان العادي فحسب بل انه يصدق أيضا على المفكرين والفلاسفة ومن هنا يقول روبرت أولسن Robert Olson «على الرغم

من أن معظم الفلاسفة الكبار درسوا مشكلة الموت، بطريقة أو بأخرى، فان قلة منهم هم الذين درسوه دراسة نسقية مستفيضة، فكثيرا ما يرد إلينا رأى المفكر، كما هي الحال عند اسبنوزا، في عبارة واحدة..» [4]. ومن ثم فأننا نجد «الموت» من الموضوعات المتكررة عند الشعراء والأدباء والفنانين بصفة عامة ;أثر مما نجده عند الفلاسفة المحترفين الذين يسعدهم ، كما فعل الفلاسفة التجريبيون المعاصرون، استبعاده من حظيرة الفلسفة بحجة أنه يمكن أن يدرس بكفاية أكثر على يد علماء النفس أو علماء الاجتماع في الوقت الذي لم يظهر هؤلاء العلماء أنفسهم ميلا لدراسة هذا الموضوع إلا حديثا جدا.

من هنا تأتى أهمية الكتاب الذي نقدمه اليوم إلى القارئ العربي والذي قيل عنه بحق: «أن كتاب جاك شورون Jacques Choron «الموت في الفكر الغربي» الذي صدر في يونيو عام 1963 هو مسح شامل لأراء الفلاسفة الغربيين عن موضوع الموت، ونحن نوصى به، بصفة خاصة لثرائه في الاقتباسات التي يقتبسها من هؤلاء الفلاسفة»[5]. والحق أن مؤلف هذا الكتاب قد بذل جهدا كبيرا في تتبع آراء الفلاسفة حول موضوع الموت (وقد تكون في كثير من الأحيان مجرد شذرات) منذ بداية التفكير الفلسفي في بلاد اليونان حتى الفلسفة المعاصرة لا سيما الفلسفة الوجودية إلى اهتمت به اهتماما كبيرا. ويبدو واضحا مدى انشغال المؤلف بهذا الموضوع وتعمقه فيه، فهذا الكتاب هو الثالث في الموضوع نفسه فقد سبق أن أصدر كتابين هما: «الموت والإنسان الحديث»، و «الانتحار»، مما يدل على أنه قضى شطرا كبيرا من «حياته» في حراسة الموت. وهو يبدأ كتابه بمقدمة يطرح فيها سؤالا هاما: هو «متى اكتشف الإنسان الموت؟».كان ڤولتير Voltaire يقول «الجنس البشرى هو الجنس الوحيد الذي يعرف أنه سيموت، وهو يعرف ذلك من خلال التجربة». ومعنى ذلك أن الحيوان ليس لديه ولا حتى الإحساس الغامض بقرب نهايته، لأن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي لديه إدراك واضح بالموت. فمتى اكتشف الإنسان أنه سيموت ؟ هل هي التجربة التي علمت الإنسان كما يقول فولتير؟ أم أن لدى الإنسان، كما يقول مكس شلر، حدسا بالموت حتى ولو كان وحيدا في العالم لأن الموت عنده أمر قبلي... a priori سابق على كل تجربة وكل ملاحظة ؟

يذهب المؤلف إلى أن الإنسان البدائي لم يستنتج من حالات الوفاة التي شاهدها أن الموت ضرورة حتمية للوجود البشرى، وإنما كان يرده باستمرار لعوامل شريرة. كذلك فإن نشأة فكرة الموت عند الطفل تبين أن معلوماته عن حتمية الموت إنما يفضي بها الكبار، عادة، إلى الأطفال... وينتهي المؤلف إلى أن هناك شرطين لإدراك أن الموت ظاهرة حتمية عامة، الأول: التطور النفسي والعقل الذي يجاوز العقلية البدائية ويتجه بالإنسان نحو الفردية.

والثاني: ظهور الاستدلال المنطقي بحيث تصبح لدى الإنسان القدرة على أن يستخلص من الأحداث العديدة التي تمر به قانونا عاما يقول: «أن البشر جميعا فانون».

ثم يطرح المؤلف في مقدمته سؤالا آخر هو «هل حتمية الموت تعنى الفناء الشامل ؟». ويذهب إلى أن هناك قطاعا كبيرا من البشر يعتقدون اعتقادا جازما في حياة أخرى بعد الموت، فكان الموت في هذه الحياة الدنيا ليس نهاية كل شيء، وإنما هو نهاية لضرب من الحياة وبداية لضرب آخر منها.

وبعد هذه المقدمة يعرض علينا المؤلف في ستة وعشرين فصلا آراء المفكرين الغربيين في موضوع الموت، ابتداء من الفلاسفة السابقين على سقراط في القرن السادس قبل الميلاد حتى الفلسفة الوجودية المعاصرة- ومن هذا العرض يتبين لنا

أن دراسة الموت في الفكر الفلسفي عموما دراسة نادرة (رغم النصوص الكثيرة التي يقتبسها المؤلف) مصداقا لقول اسبنوزا: «أن آخر ما يفكر فيه الرجل الحر هو الموت: لأن حكمته ليست تأملا للموت، بل تأملا للحياة». وان كنا بالطبع، لانعدام نماذج من الفلاسفة من أمثال شوبنهور ذهبوا إلى أن الموت هو الموضوع الذي يلهم الفلسفة والفلاسفة ! وان عدم اهتمام المفكرين بدراسة الموت ليس إلا فرارا من مواجهة هذا الموضوع الهام ! أو كما يقول بوسويه: «أن اهتمام الناس بدفن أفكارهم عن الموت قد لا يقل شأنا عن اهتمامهم بدفن موتاهم، فخوف الناس من الموت هو الذي حدا بهم إلى تجاهل التفكير في الموت أو العمل على تناسيه. حتى جاءت الفلسفة الوجودية فاصبح الموت من موضوعاتها الرئيسية بل لقد رأى بعض النقاد في تلك الواقعة دليلا على وجود ضرب من الحالة المرضية في النظرة

الوجودية ! فيهتم هيدجر اهتماما رئيسيا بدراسة هذا الموضوع، ويجعله يسبر على رأس المواقف الحدية، ويقول «كامى» في أسطورة سيزيف أن «الانتحار» هو العمل الفلسفي الأصيل. أما «أونامونو» فيجعل مشكلة الموت «المشكلة الفلسفية الكبرى» ويقول: «أن اكتشاف الموت هو الذي ينتقل بالشعوب والأفراد من مرحلة النضج العقلي أو البلوغ الروحي ويذهب غيره إلى أن ما يسمى بالموقف «الصحي» تجاه الموت (وهو تجاهله) ليس إلا حالة هروبية غير صحية !

وبعد.. فهذا كتاب ممتع في موضوع مزعج. وإذا كانت الكتابة الفلسفية فيه نادرة في المكتبة الغربية فأنني أستطيع أن أقول أنه أول كتاب من نوعه في مكتبتنا العربية، على ما أعلم ، وهو من هذه الزاوية يسد فراغا لا شك فيه.

د. أمام عبد الفتاح إمام

كلمة

يأمل المؤلف ألا تكون هذه الدراسة، لآراء كبار فلاسفة العالم الغربي حول الموت إسهاما في دراسة تاريخ الفكر فحسب، وإنما تقدم يد العون كذلك لأولئك الذين يسعون إلى التوافق مع الموت، وذلك في الوقت الذي فقدت فيه ضروب العزاء التي يقدمها الدين قوتها.

مقدمه

حينما نتجه، في محاولة لتعقب تاريخ اكتشاف الإنسان للموت، إلى المخزون الهائل من المعلومات الذي كدسه علماء الأنثروبولوجيا حول فكرة الموت ومواقف الثقافات البدائية منه، فأننا لا نجد في أقدم مراحل التطور الإنساني إنكارا لنهائية الموت فحسب، وإنما نفيا لحتميته كذلك.

كتب ليفي بريل:

«يقتضي الموت لدى جميع الأجناس غير المتحضرة، في كل مكان، تفسيرا من خلال أسباب أخرى غير الأسباب الطبيعية. وغالبا ما لوحظ أنه حينما يرى أبناء هذه الأجناس رجلا يموت، فان ذلك يبدو لهم كما لو كانت المرة الأولى التي يحدث فيها شيء من هذا القبيل، وأنهم لم يسبق لهم أن شاهدوا مثل تلك الواقعة، أن الأوربي يقول لنفسه: «أمن المحتمل أن هؤلاء الناس لا يعرفون أن الجميع سيقضون نحبهم إن عاجلا أو آجلا ؟» لكن الإنسان البدائي لم ينظر قط إلى المسالة من هذه الزاوية، فالأسباب التي تجلب الموت على نحو حتمي للإنسان في عدد معين من الأعوام (وهو عدد محدد تماما) - مثل: تداعى أعضاء الجسم ، وضعف الشيخوخة، وتضاؤل الطاقة الوظيفية-لا ترتبط ارتباطا ضروريا بالموت، ألا يرى شيخا مقعدا لا تزال الحياة تدب فيه ؟ ومن ثم فإذا ظهر الموت فجأة في لحظة معينة، فلا بد أن ذلك يرجع إلى أن قوة خفية قد تدخلت، أضف إلى ذلك أن الضعف النابع من

«تدفقت الحياة كالربيع عبر القرون... انه عيد سعيد خالد لأبناء السماء، وسكان الأرض... لكن خاطرا، وحلما مخيفا اقترب من الموائد السعيدة وألقى الاضطراب العنيف في النفوس... وكان ذلك هو «الموت» الذي اقتحم المأدبة كي يقذف بالخوف والألم والدموع...»

نوفاليس Novalis (*1)

أناشيد الليل

الشيخوخة ذاته، شان أي مرض آخر، لا يرجع إلى ما نسميه بالأسباب الطبيعية، بل لا بد أن يتم تفسيره بدوره من خلال تأثير قوة خفية، وباختصار فإذا كان الإنسان البدائي لا يبدى اهتماما بسبب الموت، فان ذلك يرجع إلى أنه «يعرف» بالفعل كيف يحل الموت، وحيث انه «يعلم» لماذا يقع الموت فان «كيفية» حدوثه تكتسب أهمية محدودة للغاية، هنا نجد أمامنا ضربا من الاستدلال القبلي a priori[2*] لا سلطان للتجربة عليه [1]

الموت إذن، بالنسبة للإنسان البدائي، هو نتاج عمل عدو أو تأثيره الشرير، سواء في شكل إنساني أو روحاني: فالمرء قد يقتل، أو قد يجعل السحر داء ضالا يحل به، لكنه ما من أحد يلقى حتفه من جراء هذه الأعمال العدائية.

وتؤيد الأساطير المختلفة حول أصل الموت، والموجودة بين البدائيون، الاستنتاج القائل بأنه خلال الفترة الطويلة التي مر بها الجنس البشرى قبل التاريخ، لم يكن الموت يعد لازمة ضرورية للوضع الإنساني. [2] لقد كان المعتقد أن الإنسان ولد خالدا، وقد حل الموت بالعالم ا بسبب خطا ارتكبه الرسول الذي كان يحمل هدية الانعتاق من الموت، فهو إما أنه شوه الرسالة نتيجة للنسيان أو للحقد أو أنه لم يصل في الوقت المناسب. [3] ومن الأمور المهمة أن نلاحظ-على نحو ما أشار رادين Radin - أنه ليس بوسعنا أن نعثر في أي مكان بين البدائيون على فكرة أن الإنسان نفسه مسئول عن الموت (على نحو ما هو عليه في العهد القديم) وإنما التفسير الذي يصادفنا يتمثل غالبا في القول بان الآلهة قد بعثت بالموت إذ أخذتها الغيرة من الإنسان الذي طردها من الأرض. [4]

ومن الأساطير النموذجية التي توضح أصل الموت أسطورة ناما بين الهوتنتوت Nama Hottentots[3*] التي جاء فيها أن القمر أرسل القملة يوما لتعد الإنسان بالخلود، كانت الرسالة تقول: «كما أموت وفى مماتي أحيا، كذلك أنت ستموت وفى مماتك تحيا» وصادف الأرنب البرى القملة في طريقها، ووعد بنقل الرسالة، غير أنه نسيها وأبلغ البديل الخاطئ لها: «كما أنى أموت وفى مماتي أفنى... الخ» فضرب القمر غاضبا الأرنب البرى على شفته التي ظلت مشقوقة منذ ذلك الحين. [5]

وعلى الرغم من أن أية مقارنة بين الإنسان البدائي والطفل محفوفة بالمخاطر في معظم الحالات، فإن منشأ معرفة الطفل بالموت قد يقدم

بعض المؤشرات فيما يتعلق بالدرب المحتمل الذي طرقه اكتشاف الموت خلال طفولة البشرية.

ويقدم لنا جيزيل Gesell صورة مفصلة لنشأة فكرة الموت عند الأطفال[6] فالطفل في الخامسة من عمره يظل غير قادر على تصور عدم كونه على قيد الحياة أو أن أحدا قد عاش قبله. وهناك في بعض الحالات إدراك للطابع المتناهي للموت، لكن الطفل قد يظن الأمر قابلا لأن يعكس. أي أن يكون بمقدور الموتى العودة إلى الحياة، ويتسم الموقف تجاه الموت بأسره بالتجرد من الانفعال والتسليم ا بالواقع. أما في حالة الطفل في السادسة من العمر فهاهنا: بداية لاستجابة انفعالية تجاه فكرة الموت. وقد يراود الطفل القلق حول احتمال أن تموت أمه وتتركه. وهو يربط بين القتل والموت، وربما يربط في بعض الأحيان بين المرض والشيخوخة وبين الموت. لكن فكرة الموت باعتباره نتيجة للعدوان والقتل تحظى بالسيادة والهيمنة، غير أنه يظل على عدم تصديقه بأنه هو نفسه سيموت. وفى سن السابعة يشرع الطفل في التشكك في هذه الفكرة، وإن كان ذلك في صورة احتمال مجرد، يتم نفيه دائما، وتحدث الخطوة الحاسمة فيما بين الثامنة والتاسعة من العمر نحو إدراك أن الجميع لا البعض فحسب، سيموتون حينما يقتلون أو يحل بهم المرض والشيخوخة.

وهذه المعلومات حول حتمية الموت إنما يفضي بها الكبار، عادة، إلى الطفل.[7]

ولكن كيف وصلت البشرية إلى النتيجة القائلة بان الموت أمر حتمي ؟ إن القول بأن الإنسان يعرف ذلك من خلال التجربة [*4] إنما يضفي الغموض على حقيقة أنه لابد من الوصول إلى مرحلة معينة من التطور النفسي والعقلي قبل أن يتعلم الإنسان من التجربة، فالإنسان البدائي أتيحت له بالفعل فرص لمراقبة الناس وهم يموتون فوق ما أتيح للإنسان المتحضر في ظل الظروف العادية، وحيث إن الإنسان البدائي كان عاجزا-على نحو جلي- عن أن يستخلص من هذه الملاحظات النتيجة الواضحة، فان الإنسان استطاع أن يكتشف حتمية الموت حينما تجاوز العقلية البدائية، أي حينما كف عن أن يكون بدائيا. وفي غمار عملية النمو تلك فإن أكثر الخطى أهمية هي الاتجاه نحو الفردية، فطالما كان الإنسان البدائي جزءا من العشيرة أو من

القبيلة، فإن أهم سماته تتمثل في ا المكانة التي يحتلها فيها، وكما يشير لاندسبيرج Landsberg «أن الوعي بالموت يمضى جنبا إلى جنب مع الاتجاه الإنساني نحو الفردية، ومع قيام الكيانات الفردية المتميزة» فما أن يحقق الفرد مضمونا يختص به وحده.. حتى يتجاوز حدود العشيرة، حدود البعث من جديد في العشيرة والميلاد من جديد بداخلها»(8)

أما الشرط الضروري الأخر لمعرفة حتمية الموت فهو نشأة التفكير المنطقي، الذي سمح للإنسان بان يصل من الأحداث العديدة التي استطاع أن يلاحظها إلى قاعدة عامة، إلى قانون قوامه أن «البشر جميعا فانون». فإذا ما تحقق هذان الشرطان، فإن الإنسان الفرد يعرف من خلال التجربة أنه هو أيضا عليه أن يلقى حتفه. وقد كتب فولتير Voltaire على سبيل المثال يقول إنه إذا ما ربي طفل وحيدا، ثم، نقل إلى جزيرة مهجورة، فإن شكه في ضرورة الموت لن يتجاوز شك نبات أو قطة.

وقد تصدى مفكران معاصران لهذه النظرة إلى الموت، وسنقوم الآن ببحث نظريتيهما باختصار. الأولى نظرية مكسر شلر(*5) وتذهب إلى القول بأن الإنسان يعرف على نحو حدسي أنه يتعين عليه أن يموت. والنظرية الثانية يقول بها لاندسبيرج Landsberg وتذهب إلى أن الإنسان يصل إلى معرفة الموت من خلال تجربة خاصة بالموت.

ويؤكد شلر أن الإنسان كان سيعرف أن الموت سيدركه، حتى وإن كان وحيدا في العالم، ولم يسبق له قط أن شاهد كائنات حية أخرى تعاني من التغيير الذي يؤدي إلى تحولها إلى جثة، فمن رأيه أن «الموت أمر قبلي a priori سابق على أية ملاحظة، أو أية تجربة استقرائية لتغير مضمون كل مسار حقيقي للحياة. «حيث أن الموت ليس احتضارا عرضيا بدرجة أو بأخرى يدركه هذا الفرد أو ذاك، وإنما هو جزء لا يتجزأ من الحياة».(9)

وفي قلب تجربة الاستهلاك المستمر هذه للحياة من خلال الحياة المعاشة، التي يدعوها شلر «التجربة الداخلية لمتجه الموت» فإنه يرى الظاهرة الأساسية للشيخوخة التي لا توجد في عالم الأشياء الجامدة. ويذهب إلى القول بأنه حتى إذا افترضنا وجود شخص لا يعرف تاريخ ميلاده أو عمره، ولم يسبق له أن مرض أو أدركه الكلل، ولا يعرف كيف يقيس عمره، فان هذا الشخص سيظل على وعى بعمره «: وهكذا فان الموت ليس مجرد أحد المكونات

التجريبية لخبرتنا، وإنما هو ينتمي إلى جوهر معايشة كافة الحيوانات الأخرى وحياتنا كذلك، وعلى هذا النحو فان حياتنا تمضى نحو الموت... إنه ليس إطارا ثبت بالصدفة المحض حول صورة عمليات فيزيائية وفسيولوجية عديدة، وإنما هو إطار ينتمي إلى الصورة ذاتها». [10]

ولقد أخطأ لاندرسبيرج حين ذهب إلى أن شلر يقدم-فحسب-تحليلا لتجربة الشيخوخة، [11] ذلك أن شلر يحرص على أن يضيف قوله: «أن هذه النهاية ماثلة أمامنا بالفعل، حتى وان كان على نحو مستقل عن الشيخوخة، حتى وان كان موعدها وشكلها غير ماثلين أمامنا» أن الموت ليس جدارا نرتطم به في الظلام وليس سحقا للكائن الحي على يد قوى خارجية معادية ؟ صحيح أن الموت قد يحدث بتأثير تلك القوى، لكنه متضمن في عملية الحياة ذاتها، إن ملاقاة الموت هي، على نحو ما، عمل يقوم به الكائن الحي ذاته باستمرار.

واختصارا، فان هناك، فيما يقول شلر، يقينا حدسيا بالموت، وان كان مختلفا أتم الاختلاف عن هاجس الموت الذي نجده عند أولئك الذين يعانون من أمراض معينة، ولا علاقة له بالمواقف المختلفة من الموت: سواء كان موهوبا أو مرغوبا. ذلك أن هذا اليقين الحدسي يكمن أعمق بكثير من أي انفعال. أما الموقف من الموت فهو أمر ثانوي يتعلق بتاريخ حياة فرد بعينه لا بالحياة ذاتها. «بقدر ما يتعين علينا أن نعزو لكل حياة شكلا من أشكال الوعي، ينبغي علينا أن نعزو لها أيضا ضربا من اليقين الحدسي بالموت». [12]

هنا يثور سؤال مهم : إذا كان هناك مثل هذا اليقين الحدسي بالموت فكيف يمكن أن نجد بدلا من ذلك عدم اعتقاد في موت المرء حتى بين المتحضرين، وكيف يمكن أن نفسر تشبث الإنسان البدائي، بمثل هذا الإصرار بفكرة أن الموت هو أمر عرضي ؟ أن شلر يعزو هذا الغياب لليقين بالموت إلى أن الإنسان كالمعتاد يكبت-بقوة-فكرة الموت.

غير أن لاندسبيرج لا يقنعه تفسير شلر(على الرغم من أنه هو نفسه قد أساء تفسيره على نحو ما رأينا) فهو يعتقد أنه لكي تثبت حقيقة حتمية الموت وتضرب بجذورها، فان المطلوب هو المرور بتجربة خاصة بالموت، وهذا وحده يمكن أن يظهر اليقين القاهر بفنائنا. وهناك فيما يقول لاندسبيرج، ضروب عديدة من هذه التجربة، تشمل أنواعا معينة من حالات

الإغماء أو السبات العميق أو المعايشة الحية للموت في الحوادث الخطيرة وفي الحرب، ولكن أهم هذه الأشكال هو ما يسميه «بموت الرفيق» وبصفة خاصة موت كائن نحبه، يقول:

«إن الوعي بضرورة الموت لا يستيقظ إلا من خلال المشاركة، ومن خلال الحب الشخصي الذي تصطبغ به هذه التجربة تماما. لقد شكلنا «نحن» ذاتا مشتركة «مع الشخص المحتضر» ومن خلال تلك «الذات المشتركة، ومن خلال القوة النوعية الخاصة لهذا الكيان الجديد والشخصي تماما، نسير نحو الوعي الحي بأننا لابد أن نموت... وقد يبدو أن مشاركتي لذلك الشخص قد توقفت فجأة غير أن هذه المشاركة، إلى حد ما هي أنا، أنني أستشعر الموت في قلب وجودي الخاص.»[13]

ولقد تم اكتشاف حتمية الموت في أقدم الوثائق المعروفة لنا حول الموت من خلال مثل هذه المشاركة في موت صديق نحبه في ملحمة جلجاميش[*6].

فاكتشاف أن جلجاميش نفسه مكتوب عليه أن يلقى نفس المصير الرهيب يرتبط بالأسى لموت صديقه الحبيب انكيدو... Enkidu: «أي نوم هذا الذي غلبك وتمكن منك ؟ لقد طواك ظلام الليل فلم تعد تسمعني، إذا ما مت أفلا يكون مصيري مثل مصير انكيدو ؟، ملك الحزن والأسى روحي، وهأناذا أهيم في القفار والبراري خائفا من الموت». [14]

ولكن علينا أن نعود إلى نظرية لاندسبيرج لنسأل: «هل موت شخص لصيق بنا هو وحده بالضرورة الذي يكشف لنا عن فنائنا ؟ لقد قال الشاعر الإنجليزي جون دون في «ابتهالاته» [*7]: «إن موت أي إنسان يجعلني أتضاءل، لأن رحاب الإنسانية يضمني». ومن الممكن بالطبع القول بان الشاعر «دون» كان شديد الحساسية، على نحو ما اشتهر عنه، تجاه الموت. وأيا ما كان الأمر فان علينا كذلك أن نتفحص الحقيقة الغريبة والتي أصبحت رغم ذلك وطيدة الأركان الآن والقائلة بأنه ليس هناك من يؤمن حقا بأنه سيموت، حتى وان لم يكن هناك من يراوده الشك في حتمية ذلك. لكن لا يزال هناك شك فيما إذا كانت تجربة الموت أو المواجهة المباشرة له ذاتها ستؤدى إلى وعى دائم بفنائنا. ويبدو أنه حتى اليوم لا يزال يتعين على كل إنسان أن يكتشف لنفسه حتمية الموت بوسائل عدة، سواء من خلال تجربة الموت وفق المعنى الذي حدده لاندسبيرج لهذا الاصطلاح، أو عبر إدراكه أنه حينما

تدق الأجراس «فإنها تدق من أجلك» أو كما يحدث غالبا من خلال أخطار المرء به وتقبله تقبلا أعمى.

أما فيما يتعلق بالاكتشاف الأصلي من جانب الإنسان لحتمية الموت، فان المشكلة الجلية هي تحديد الكيفية التي تم بها تحصيل المعرفة التي جرى فيما بعد قبولها وتقبلها عن طريق الإيمان. ومن الممكن تماما أن كلتا النظريتين-أي نظرية شلر ونظرية لاندسبيرج-صحيحتان حيث إن الأفراد يختلفون فيما بينهم ، وعلى أية حال فان المعرفة بحتمية الموت قد غدت-شيئا فشيئا-ملكية مشتركة للإنسانية، ومن ثم فلا يتعين النظر إليها باعتبارها اكتشافا جاء كالحادث الفجائي. وبالرغم من ذلك فقد أتى حين من الدهر غدت فيه الفكرة متسمة بالشمول، أما متى حدث ذلك فأمر ليس من الممكن تحديده بأي درجة من الدقة، غير أنه مما يثير الاهتمام أننا إذا ما استخدمنا ملحمة جلجاميش كعلامة على الطريق، بل وإذا ما سمحنا ببضعة آلاف من الأعوام لاحتمال وجود القصة قبل السجل المدون، فان اكتشاف حتمية الموت يظل أمرا حديثا نسبيا بالمقارنة بإجمالي وجود الإنسان على الأرض.

إن تعلم حتمية الموت لا يعدو أن يكون المرحلة الأولى من اكتشاف الإنسان للموت، وعلى الرغم من أننا نجد بالفعل في ملحمة جلجاميش معظم الموضوعات الخاصة بتأمل الموت، أى الرهبة من الموت والشعور بعبث الحياة ومشكلة كيفية الحياة في ضوء الحقيقة المريرة القائلة بأن هذا التغير الجذري من الحياة إلى الموت. هو أمر «حتمي»، فان مواجهة جلجاميمش للموت ليست كاملة، إذ إن ما حاق به الدمار هو فحسب الاعتقاد في الخلود على الأرض، الإيمان باللاهوت، أما أن يكون الموت فناء شاملا فلا يزال أمرا موضع تشكك فحسب. وفي إطار التأملات البابلية والأشورية «لم ينظر إلى الموت باعتباره النهاية المطلقة للحياة أو على أنه يؤدي إلى الفناء الكامل للحيوية الواعية، ولكنه كان يعنى انفصال الجسد والروح وتحلل الأول وانتقال الأخيرة من نمط للحياة أو للوجود إلى نمط آخر، ان الروح تهبط إلى العالم السفلي لتقيم هناك من خلال الأزل، وهناك عديد من الأدلة على هذه النقطة».[15]

هكذا فانه على الرغم من ان اكتشاف حتمية الموت يؤدي إلى صدمة

عميقة، وأن الانسان لم يتقبل دون مقاومة مشهد انفصاله عن الأرض بكل بهائها أو الفقدان الحتمي لأحبائه، فإن هناك عزاء تمثل في الايمان بالبعث أو بالخلود. ومن ثم فقبل أن يتمكن الإنسان من اكتشاف الموت على إطلاقه، أي قبل أن يستطيع إدراك انه قد يكون كذلك فناء شاملا، فان هذا الجانب الباعث على العزاء من الرؤية البدائية للموت تعين أن يتداعى.

إن الإنسان البدائي لا يعتقد أن أحدا يموت موتا كاملا، فالموت بالنسبة له لا يعنى بأي حال من الأحوال التوقف الخالص والبسيط لأشكال النشاط والوجود كافة، انه لا يكون أمرا مطلقا أبدا[16] فالميت يحيا بينما هو ينتظر البعث.

وقد وجد سيرجيمس فريزر Sir James Frazer نه في معظم المجتمعات البدائية يكتسب الخلود يقينا لا يحلم الفرد بالتشكك فيه إلا بقدر ما يتشكك في واقعية وجوده الواعي.[17]

ويقول رادين:

«في تلك المجتمعات البدائية التي لدينا سجل لها، يتفهم الأفراد كافة بشكل محدد تماما الفارق بين الشخص الحي وجثته، كما هو واضح بالمثل أنهم لا يعتقدون أن شخصية الإنسان بأسرها أي كل ما يميزه ككائن حي يختفي عند الموت، فجسمه يظل في النهاية باقيا، ورغم انه يتحلل إلا أن بعض الأجزاء تبقى فيما يبدو للأبد، وهنا دليل مرئي على عدم قابليته للفناء، ومعه عدم قابلية الإنسان للفناء...

وعلينا أن نتذكر أن الموت لا ينظر إليه على الإطلاق باعتباره ارتدادا بالفرد إلى العدم، وإنما هو ببساطة تغير في طريقة اتصال فرد بآخر، انه أصلا انفصال، شانه في ذلك شان المرض، ولكن إذا كان المرض انفصالا مؤقتا فان الموت انفصال دائم...

وهكذا فإننا يمكن أن نحدس أن التغير الوحيد الذي لابد أن يحدث في الحال عند حدوث الموت هو إدراك الإنسان الحي أن النمط المعتاد للاتصال بين الميت والحي قد تغير ولا شيء غير ذلك.[18]

وكما في حالة الطفل في الخامسة من العمر، حيث نجد فكرة قابلية الموت لأن يعكس ؛ كذلك حال قبائل أوجيبوا Ojibwo في شرقي الولايات المتحدة وكندا إذا ما مات فرد:

«يعتقد أنه يبقى كائنا واعيا على نحو ما كان وهو على قيد الحياة، إن موته قد حال ببساطة بينه وبين الاتصال بالأحياء بطريقة يمكنهم التعرف عليها، وروحه التي لا تزال واعية بصورة كاملة ومفعمة بكل الأشواق والرغبات الإنسانية، ترحل إلى أرض الموتى إلى أن تصل إلى شجرة «فراولة» هائلة، فإذا ما تناول شيئا من ثمارها فان عودته عندئذ إلى أرض الأحياء والحياة ملء أهابه تصبح أمرا مستحيلا للأبد، أما إذا أبى أن يتناول شيئا فان إمكانية عودته تبقى قائمة، وبالنسبة للأحياء، فانه يظل متمتعا بالرغبات البشرية العادية جميعا»[19]

إن معاصرينا جميعا يعتقدون أن الإنسان له روح تواصل الحياة عقب الموت على هيئة شبح، وهكذا فان أبناء «تاسمانيا» و «ساموا» وقبائل الاينوس Ainus في شمالي اليابان يؤمنون جميعا بان الإنسان له بديل روحي، أعني له روح تبقى بعد الموت. ويبرهنون على ذلك بالحقيقة القائلة بان «الموتى يظهرون أنفسهم حقا في بعض الأحيان للناس في الأحلام. «وسكان المناطق القطبية من الإسكيمو يعتقدون أن الإنسان له سمتان روحيتان: اسم وروح، وعقب الموت يغادر الاسم الجثة ويحترم جسم امرأة حبلى ليولد من جديد في أهاب طفل. أما أبناء قبائل الهوبيس Hopis في أريزونا فيعتقدون أن للأشياء كافة بما في ذلك تلك الفاقدة للوعي والقدرة على الحركة «أجساما أثيرية» أو أرواحا. ويظن أبناء الفيتوتا Witotas المنتمين إلى مناطق الأمازون أن للبشر والحيوانات أرواحا هي نسخ مطابقة تماما من الأجسام وان كانت غير مادية[20].

ذلك هو السبب في أن تفسير الإيمان بالخلود باعتباره تفكيرا بالتمني، وكنتاج للخوف من الفناء في تضاعيف الموت بحاجة إلى تحفظ. فقد يكون صحيحا بالنسبة للإنسان المتحضر، ولكنه ليس كذلك بالنسبة للإنسان البدائي، فلكي يرغب المرء في الخلود ينبغي أن يتشكك في واقعيته على الأقل، والإنسان البدائي لا يراوده مثل هذا الشك [21] إنه قد يخشى الموت بالطبع لكن ليس بوصفه فناء شاملا.

كيف بدأ الاعتقاد بعدم قابلية الشخصية الإنسانية الجوهرية للفناء في التراجع ؟ ولماذا ؟ ومتى بدأ هذا التطور ؟

إن «كتاب الموتى» المصري (الذي يعود تاريخه إلى حوالي 3500 ق. م)

يتناول رحلة الروح الإنسانية في دار الخلود باعتبارها يقينا حقيقيا وباعثا على البهجة على الأقل كالوجود الأرضي.[22]

ونحن بالطبع لا نعرف ما إذا كان الإيمان بخلود الروح على النحو الذي ورد في كتاب الموتى هو بالفعل دفاع ضد وجهة النظر إلى تتناول الموت باعتباره فناء شاملا، أو ما إذا كان تعبيرا عن اقتناع (بدائي) بعدم قابلية الإنسان للفناء، ومن ثم فانه من المستحيل تحديد اللحظة التاريخية أو حتى المرحلة في إطار التطور العقلي التي بدأ البقاء يغدو فيها موضعا للتشكك.

أيا ما كان الأمر، فإننا نجد فجأة وحوالي عام 1200 ق. م موقفا مختلفا تماما من الموت، ونزعة للتشكك فيما يتعلق بالعالم الأخر، فالحياة الأخرى لم تطرح فحسب بحسبانها «انعطافا من هذه الحياة ومكافأة على الصبر الجميل في هذه الحياة» وإنما يبدو أن الحياة المقبلة ذاتها قد أصبحت موضعا للشك، «فقد سقط ظل أبدية تحفها الشكوك على بهاء مصر المشرق»[23]

يمكن بالطبع وبصفة عامة القول بان الموت قد نظر إليه باعتباره دمارا شاملا حتى قبل أن يتم أدراك حتميته وأنه بعد أن جرى التشكك في الطابع العدمي للموت، فحسب أصبح الإنسان واعيا بحتمية موته الخاص[24] ومن المحتمل كذلك أن اكتشاف حتمية الموت قد مضى جنبا إلى جنب مع مفهوم الموت باعتباره دمارا كليا. غير أن البراهين إلى رأيناها حتى الآن تستبعد هذا الاحتمال، فيما يبدو، وتجعل من المؤكد بصورة جلية أن النظر إلى الموت كفناء شامل يشكل مرحلة متأخرة في مواجهة الإنسان للموت، أضف إلى ذلك أن الحقيقة القائلة بأن جانبا كبيرا من البشر لا يزالون يعتقدون اعتقادا جازما في الحياة بعد الموت تؤيد هذا الافتراض، غير أنه إذا لم يكن بمقدورنا أن نقرر متى وقع اكتشاف الموت باعتباره فناء شاملا إلا ترانا نستطيع على الأقل أن نتتبع ذلك التطور الذي أصبح الإنسان من خلاله واعيا بمثل هذا الاحتمال ؟

ويذهب رادين Radin إلى أن كل تفكير في إطار المجتمع البدائي «لم تكن الذاتية تسوده فحسب بل كانت مستحوذة عليه أيضا»، وأن الاقتناع بعدم القابلية للفناء كان يضرب بجذوره في ذلك التفكير.[25] ويمضى إلى القول بان هذه العقلية التي كانت تستحوذ عليها الذاتية قد تحولت إلى تفهم

واقعي للإنسان وللعالم من حوله كنتيجة للصراع بين النظريتين المختلفتين اللتين تدوران حول القابلية للفناء، أي تلك إلى يتمسك بها رجل العمل والأخرى التي يعتصم بها رجل النظر أي المفكر والأديب والكاهن. وعلى الرغم من أن العالم كان بالنسبة لهما كليهما استمرارية ديناميكية وأنهما معا يريان في هذه الاستمرارية قلاقل وانقطاعات متصارعة، إلا أنهما اختلفا في تفسيرهما لهذه الأمور: فبالنسبة لأحدهما لم تكن الإعاقة التي أحدثها الموت انقطاعا وإنما مجرد «تعثر» مؤقت ومن ثم أمر لا يبعث على الرهبة، وبالنسبة للآخر كانت انقطاعا حقيقيا يحدث «رهبة حقيقية أو مصطنعة»، وحيث أن تلك كانت نظرة الطبيب أو الكاهن فأنها أصبحت هي السائدة.[26]

غير أن تلك النظرية وهى ليست نظرية مقنعة تماما (حقا لماذا ينظر الكاهن إلى الموت باعتباره انقطاعا حقيقيا ؟) تفسر في أفضل الحالات نشأة النظر العقلي فيما يتعلق بتجليات البعث [27] (أي ما إذا كان المرء سيعود بعد الموت إلى الأرض أو انه سيندرج في عالم فائق للطبيعة وما الذي يتعين على المرء القيام به ليولد من جديد) لكنها لن تفسر نشأة الشك في البقاء بعد الموت.

من المؤكد أن الاعتقاد في البعث قد تعرض لتعديل جذري قبل أن يكون ممكنا نشوء هذا الشك، يقول كورنفورد:

«أن جوهر هذا الاعتقاد هو أن الحياة الواحدة للجماعة أو القبيلة تمتد على نحو متصل عبر موتاها كما تمتد من خلال الأحياء من أبنائها، فلا يزال الموتى جزءا من الجماعة بالمعنى ذاته الذي يكون به الأحياء جزءا منها. وهذه الحياة التي تتجدد بصورة دائبة تولد من جديد من رحم الحالة المناقضة المسماة «بالموت» والتي تمضى إليها من جديد عند الطرف الأخر من القوس».

هناك نفس متجانسة واحدة للقبيلة، هي (روحها الحارسة Deamon)، لقد:

«وجدنا في الملك والبطل أشكالا انتقالية تصنع جسرا بين الروح الحارسة للجماعة والروح الفردية. وربما كان زعيم القبيلة هو الفرد الأول، الذي منحت له السلطة الجماعية للقبيلة التي لابد أن تمتزج بإرادته الفردية...

ومن خلال انحراف غريب أقامت الأنانية Egonism لنفسها صرحا من خلال امتصاص القوة المستمدة من موضوع طغيانها. وينمو الإحساس بالفردية وتتعاظم قوته وهو يتغذى على السلطة الجماعية. [28]

غير أن الملك، بما أن الآخرين لا يزالون ينظرون إليه بحسبانه مستودعا للسلطة الاجتماعية التي وجدت قبله وستنتقل إلى خلفه-فان روحه لا تبدأ ولا تنتهي مع بدء وانتهاء عمره، أنها روح خالدة، ويرجع ذلك إلى أنها، بشكل ما، تظل روح الفرد الأعلى في الجماعة، الروح التي تتجاوز حياتها أجيال أعضاء الجماعة كافة.

وربما كانت هناك مرحلة كانت للزعماء والأبطال فيها وحدهم أرواح خالدة، لكن ذلك لا يعنى بالضرورة أن الأعضاء الآخرين في القبيلة كانوا يعتبرون فانين، لقد كانت أرواحهم ا فحسب تشكل خلودا جماعيا، ثم اكتسب كل فرد، شيئا فشيئا، روحا خالدا، وكما يشير كورنفورد: «أن التوسع الديمقراطي للخلود ليشمل البشر كافة ربما ساعد في تحقيقه بصورة جزئية نشوء العائلة الأبوية البطرياركية باعتبارها وحدة البناء الاجتماعي الجديد». [29]

وهناك أصول أخرى للاعتقاد في وجود الروح الفردية الخالدة، ويرد البعض هذا الاعتقاد إلى الصورة التي تظهر في تضاعيف الأحلام، ويزعم آخرون أن صورا لذاكرة حاسمة في هذا الشان، فالإنسان يملك عند هوميروس نفسين «نفس للتنفس» Thymos وهى الروح الفانية، ويملك كذلك ما نسميه بالنفس الخالدة Psyche ويبدو أن الأولى ليست اكثر من وظيفة، وهى تفنى عند الموت، أي حينما تغادر الأعضاء التي كانت تعتمد عليها، غير أن الثانية تلوذ بالفرار لدى الموت. وقد ظلت حتى عصر متأخر يصل إلى القرن الخامس عشر-فنحن نراها لا تزال تصور-وبصفة خاصة كما يصورها جيوتو Giotto[*8]، وكذلك فرا انجيلكو Fra Angelico[*9] اعتبارها نموذجا طبيعيا مصغرا للشخص الذي فارق الحياة. [30] وقد ربطت النفس الخالدة Psyche بالرأس واعتبرت المبدأ الحي الخالد ومنبع حيوية الإنسان. [31]

ويبدو إذن انه من الممكن التميز بين مرحلتين في نشأة فكرة قابلية النفس للفناء، فأولا تفتت النفس الجماعية للجماعة إلى أنفس فردية ظلت

هي ذاتها خالدة وغير قابلة للفناء، وثانيا أدى انهيار الثنائية الأصلية (أي النفس الفانية Thymos والنفس الخالدة Psyche)، ذلك الانهيار الذي أدى إلى فكرة اكثر تعقيدا للنفس الخالدة والتي في إطارها تتداخل النفسان وتتركزان في الجسد (سواء في الرأس أو في الصدر) أدى هذا الانهيار إلى ظهور احتمال ألا تبقى النفس بعد الجسم الذي ارتبطت به بمثل هذا الارتباط الوثيق.

ولاشك أن ظهور تصور الزمان عل أنه يسير في خط مستقيم قد أسهم بالمثل في الاكتشاف الشامل للموت، وفي أدراك حتميته، وكذلك في الشك في أن يكون فناء شاملا، فكما يشير بليسنر.. Plessner يعيش الإنسان البدائي في «دوائر، في حاضر أبدى» و «العالم الذي تصوره بصورة دائرية يعرف الموت كظاهرة عضوية فحسب، وحيث لا تتحطم السلسلة أو بتعبير اكثر دقة حيثما يحكم «قانون العودة» فان أهمية الموت الفردي تظل محدودة، بل وتظل غامضة أن صح التعبير ومع تحول الوعي الأسطوري بالزمن من شكله الدائري إلى صورته الأخروية، تظهر الفكرة القائلة بان ما حدث «لن يعود أبدا Never-More وكذلك الانقسام إلى ماض وحاضر ومستقبل».[32]

لم يصطبغ أي حدث بصبغة التفرد وعدم القابلية للتكرار إلا بعد أن حل تصور الزمن الذي يسير في خط مستقيم محل تصور الزمن الدائري، وقد أدى ارتباط الزمن الذي يسير في خط مستقيم بالاتجاه إلى الفردية الذي أشرق على أعضاء الجماعة البدائية إلى جعل الموت يبدو تهديدا حقيقيا.

وربما تم التحقق من احتمال أن يكون الموت فناء شاملا بصورة تدريجية للغاية، فبالنسبة للكثيرين من البدائيين يشكل الهيكل العظمي دليلا حاسما على أن الموت لا يلحق الدمار الشامل بالإنسان، ونحن لا نعلم متى نشا الارتباط ولا بأي كيفية بين الموت والتحلل، وربما كان هذا الارتباط عاملا حاسما في الوصول إلى مفهوم الموت باعتباره دمارا شاملا.

وربما جاءت الإشارة الأولى إلى أن الموت قد يكون فناء كاملا من المشهد المثير لموت الإنسان. فالتغير هنا من العنف الشامل والفجائية، بحيث انه لا يمكن إلا أن يحمل لنا فكرة النهاية الحقيقية التي لا رجعة فيها، ومع ذلك فلا تزال هناك النفس، أو الروح التي قد تواصل الوجود.

من هنا فإن الكيفية التي نخبر بها اعتماد حياة المرء النفسية على جسمه هي، فيما يبدو، أمر له أهمية حاسمة، فطالما أننا نشعر باستقلال كياننا الروحي الذي قد يوجه الجسم أو يهيمن عليه أو يستقل عنه، بل وطالما أننا نشعر بان لنا روحا، فأن استمرار تلك الروح عقب الموت البدائي سيبدو واضحا بذاته.

غير أنه إذا ما سادت التجربة التي نوحد فيها بين وجودنا وجوهرنا المادي، وإذا «شعرنا» أن حياتنا الجسمية هي الحياة الوحيدة-ويبدو أن الإنسان يميل اكثر فأكثر إلى الشعور بذلك-فإنه من الجلي أننا سنميل إلى افتراض أو حتى إلى توقع، أن شخصيتنا سيحيق بها الدمار تماما مع أجسادنا، فلن يكون هناك ما يقف في وجه الانطباع الذي تنقله الجثة بأن الإنسان قد فني بالموت تماما.

وعندما يتحقق الإنسان من أن الموت هو فناء شامل يكتمل اكتشافه للموت. وتحت تأثير هذا الاكتشاف الشامل للموت يغمره شعور بعبث الحياة بقوة لا مثيل لها، فإذا كان الإنسان سيفنى عبر الأبد كله، وإذا لم يكن ثمة أمل في حياة أخرى: «فأي منفعة لمن يتعب مما يتعب به...

لأن ما يحدث لبنى البشر يحدث للبهيمة وحادثة واحدة لهم، موت هذا كموت ذاك، ونسمة واحدة للكل فليس للإنسان مزية على البهيمة لأن كليهما باطل، يذهب كلاهما إلى مكان واحد كان كلاهما من التراب والى التراب يعود كلاهما»[33].

لم يسيطر هذا الضرب من اليأس والإحباط على شعوب الحضارات القديمة في وادي النيل وبلاد ما بين النهرين وفلسطين فحسب، وإنما كذلك عل أولئك الذين قطنوا المستعمرات اليونانية في آسيا الصغرى.

«تأثر الأيونيون، بعمق، على نحو ما نرى في آدابهم بالطابع الزائل للأشياء... فنجد ممنيروموس الكولوفوني وقد شغله الحزن الذي يثيره مقدم الشيخوخة بينما في تاريخ لاحق يعزف سايموناید، وهو يبكي سقوط أجيال البشر كوريقات الشجر في الغابة، على وتر سبق أن عزف عليه هوميروس، بالفعل»[34].

مع ترجيح يقترب من اليقين بأن الموت هو فناء شامل للشخصية الإنسانية تصبح مشكلات الموت، أي رهبة التعرض له والإحساس بعبثية الحياة وهى

المشكلات التي ظهرت بالفعل مع أدراك حتمية الموت، أكثر إلحاحا وحدة. وعلى الرغم من أن اليقين القاطع للإنسان البدائي باستحالة الدمار الشامل قد تراجع الآن إلى مجرد أمل في الخلود فإن طبيعة الموت تظل هي القضية المحورية. وتاريخ مشكلة الموت في الفكر الفلسفي هو من ناحية قصة المحاولات التي تبذل للتأكيد على أن الموت-كما يود الإنسان أن يعتقد وكما تؤكد الأسطورة والمبدأ الديني-ليس نهاية مطلقة وأن البقاء بعد الموت ليس وهما.

لكن تاريخ هذه المشكلة كذلك هو قصة النزعة المتزايدة للتشكك في هذه التأكيدات والمعتمدات، فالمشكلة تنتقل، على نحو مطرد، من مشكلة البرهنة على عدم حقيقة الموت لتصبح مشكلة التصالح العاطفي والعقلي مع حقيقة أنه مع الخفقة الأخيرة لنبضنا ينتهي كل شيء.

إن الجانبين الرئيسيين لهذه المشكلة هما السيطرة على رهبة الموت وتحييد أو تفنيد الاستنتاج الذي يبدو إلا مجال لتجنبه والقائل بأن رحلتنا القصيرة تحت الشمس هي فكاهة مجردة من المعنى ومهزلة مأساوية قوامها العبث، أن مسألة معنى الوجود الإنساني في الشمول الكلي للوجود، هذه المسألة الأساسية في الفلسفة، تكتسب أهميتها العملية الحقيقية من خلال اكتشاف الإنسان الشامل للموت.

الهوامش

(*1) هو الشاعر الغنائي الألماني نوفاليس 1801-1772 (Novalis) أحد رواد الحركة الرومانتيكية في ألمانيا. أحب فتاة في الرابعة عشرة من عمرها هي صوفي فون كين Sophie Von Kuhn، وخطبها عام 1795 لكنها ماتت بعد عامين دون أن يتزوجها، فألهب موتها صوفيته الرومانتيكية وعقد العزم على أن يدبر نفسه يموت من الألم. ولقد سكب مشاعره من حب وعذاب وشوق وألم وكراهية نحو الموت في قصائده الشهيرة «أناشيد الليل» التي نشرت لأول مرة عام 1800. والمقطوعة التي اقتبسها المؤلف من النشيد الخامس حيث يصور نوفاليس احتفال أبناء السماء والأرض بعيد خالد متعدد الألوان حيث نشوة الحب المقدسة وعبادة الآلهة الرائعة الجمال، غير أن (الموت، الذي يصفه بأنه خاطر رهيب وحلم مخيف اقتحم الموائد السعيدة وألقى الاضطراب في النفوس، وحتى الآلهة أنفسهم ا ظلوا عاجزين غير قادرين على تعزية النفوس المعذبة. (المراجع).

(*2) الاستدلال القبلي أو الأولى. a priori ضرب من المعرفة يعترضه الذهن ويسبق كل تجربة. والمقصود هنا أن الإنسان البدائي «يعرف» بالفعل سبب الموت وهو أنه يرجع إلى تدخل قوى خفية دون أن يستمد هذه المعرفة من الملاحظة أو التجربة (المراجع).

(*3) أسطورة منتشرة بين الهوتنتوت، وهم شعب يعيش في جنوب أفريقيا ويشبهون البوشمن في اللغة والملامح الجسمية (المراجع).

(*4) هذا هو رأى فولتيرVoltaire حيث يقول في عبارته الشهيرة «أن الجنس البشرى هو الجنس الوحيد الذي يعرف أنه سيموت، وهو يعرف ذلك من خلال التجربة». (المراجع).

(*5) مكس شلر 1928-1874 (Max Scheler) فيلسوف اجتماعي وفينومنولوجي ألماني، أخذ بمنهج الظاهريات عند هرسرل وطبقه على مجالات الأخلاق وفلسفة الحضارة والدين، من مؤلفاته «أحكام القيمة الأخلاقية» عام 1912، ومساهمات في الفينوفولوجيا عام 1913، «والشكلية في علم الأخلاق» في مجلدين 1913-1916 (المراجع)

(*6) جلجميش Gilgamesh هو ملك أرك Uruk وبطل الأسطورة البابلية الشهيرة التي تصوره على أنه ضخم الجثة، شجاع مقدام: «ثلثاه اله وثلثه الباقي إنسان، أسلحته فتاكة، ألقى الرعب في قلوب الناس، لم يترك فتاة لحبيبها، ولا خطيبة لنبيل، حتى ضج البشر من ظلمه، وتضرعوا للآلهة أن تخلق له غريما يصارعه باستمرار: فاستجابت الآلهة وخلقت البطل انكيدر Enkidu . لكنهما بعد مصارعة عنيفة حطما فيها أركان البيت، تعانقا، وعقدا عهدا على الصداقة: وهكذا أصبحا صديقين حميمين. وتمضى الأسطورة فتروى أنهما اتفقا يوما على قتل نور السماء المقدس، فعقبت الآلهة وحكمت عل انكيدو بالموت. وكان جلجميش بجوار فراش صديقه وهو يحتضر، وقد بكاه بكاء مرا وأدرك من موت صديقه أنه سيموت هو الآخر. وقد ترجم ا الملحمة إلى اللغة العربية الأستاذ أنيس فريحه في كتابه: «ملاحم وأساطير من الأدب السامي» ص 9- 86 دار النهار لنشر بيروت عام 1967 (المراجع).

(*7) جون دون... 1631-1572(John Donne) شاعر ولاهوتي إنجليزي، يعد من اكبر الشعراء

الميتافزيقيين من أشعاره الدينية «تشريح العالم» عام 1611، «ارتقاء الروح» عام 1612 (ا لمر ا جع).
(*8) جيوتو... 1266-1337(Giotto) رسام ونحات إيطالي أثر تأثيرا عظيما في التصوير الأوربي، تحول من النزعة الإيطالية البيزنطية التقليدية إلى دراسة الطبيعة، وتصوير الوجوه في تعبيراتها الحية وحركات الأجسام (المراجع).
(*9) فرا آلجبليكو... 1400-1455 (Fra Angelico) راهب ورسام إيطالي كانت الموضوعات التي رسمها في الأعم الأغلب موضوعات دينية. (المراجع)

الكتاب الأول
العصور القديمة

1 الفلاسفة السابقون على سقراط

ما الذي كان عليه الموقف، فيما يتعلق بالموت، حينما بدأت الفلسفة في المستعمرات اليونانية في آسيا الصغرى حوالي عام 600 ق. م ؟ أن جرتلد افرايم ليسج (1729-1781) يؤكد في بحثه الشهير بعنوان: «تصور القدماء لفكرة الموت» أن «الموت لم يكن مخيفا بالنسبة لأبناء العصور القديمة». وقد بنى ليسنج رأيه عل اكتشافه أن الهيكل العظمي يمثل «اليرقات»، أي أرواح الأشرار، وليس الموت عل نحو ما كان الأمر عليه في عصور تالية، أما الموت فكان يصور في هيئة شاب يحمل شعلة منكسة، وكان هذا التصوير هو الذي أوحى إليه بفكرة التصالح مع واقعة الموت في اليونان القديمة.

غير أن الباحثين الذين أعقبوه عارضوا وجهة النظر تلك، فليسج يتحدث عن «الأسى بصدد التناهي الذي لا يقهر للوجود الإنساني» ذلك الأسى الذي يتخلل الأعمال الفنية للإغريق وكأنه «سم حلو المذاق»، «وأروين رود» يقول إنه ما من شيء كان مقيتا بالنسبة للإغريق كالموت، وكتب كونفورد

يقول: «إن الوعي الكاسح بالفناء يشيع العتمة في التيار الرئيسي للفكر الإغريقي بأسره» [1]. ويقول بيرنت كما سبق لنا أن رأينا: «تأثر الايونيون... بعمق بالطابع الزائل للأشياء، وفي الحقيقة كانت هناك نزعة أساسية نحو التشاؤم في نظرتهم للحياة...»[2] وتقر ايديث هاملتون في معرض تشديدها على الفرح بالحياة كسمة خاصة من سمات الروح اليونانية بأن «الإغريق كانوا يعون بصورة مرهفة، ويدركون عل نحو تخالجه الرهبة عدم يقينية الحياة وجسامة الموت، ويؤكدون مرارا وتكرارا قصر وعقم الجهود البشرية كافة». [3] ولأن العالم كان جميلا بالنسبة لهم وكانت الحياة فيه شيئا بهيجا--لهذا السبب على وجه الدقة بدا الموت رهيبا للغاية.

هناك العديد من الأمثلة التي تؤيد هذه العبارات، فهوميروس يجعل ظل أخيل يعبر عن وجهة النظر السائدة: «أناشدك، يا أوديسيوس الشهير ألا تتحدث برفق عن الموت، فلأن تعيش على الأرض عبدا لأخر... خير من أن تحكم كملك لا ينازعه السلطان أحد في مملكة الأشباح اللاجسدية».[4] أن الموت هو الشر الأعظم، تقول سافو.. sapho: «أن الآلهة تعده كذلك وإلا لكانت قد ماتت»، وأنا كريون... Ana Creon يرهبه الموت الزاحف، فيقول: «أن الموت رهيب للغاية، ومخيفة هي أعماق الجحيم التي لا عودة منها.»

لم يكن بوسع الرأي السائد عن الموت أن يلطف هذا الوعي الحاد بالفناء، فالموت لم يكن رقادا يحفه السلام، كذلك لم يكن الوجود الأفضل ولا الأكثر سعادة في العالم الآخر، وذلك عل الرغم من أن البعض قد تبنوا مثل هذه الآراء. وبصفة عامة كان من المعتقد أن الموتى يصبحون أشباحا لا تدب الدماء في عروقها، تهيم ضائعة في العالم السفلي، الذي كان اكثر هولا من أي شيء معروف عل سطح الأرض. وفي مواجهة هذه الرؤية المحبطة للموت طرح الإغريق المثل الأعلى للوقف البطولي إزاءه، وكما قال باورا Bowra: «نظر أنصار المثل الأعلى البطولي إلى الموت باعتباره ذروة الحياة وقمة اكتمالها، وبوصفه آخر المحن التي يتعرض لها الإنسان وأشدها قسوة، والاختبار الحقيقي لقيمته».[5]

غير أنه من المشكوك فيه أن كان بمقدورنا أن نعد المنظور البطولي شيئا آخر غير الاستثناء من القاعدة، حقا أن الإغريق تمتعوا بحس رفيع بالواجب نحو المدينة واستعداد للتضحية بالحياة من أجل رخائها، كذلك حظيت

الشهرة التي تكتسب نتيجة للقيام بأعمال مجيدة في الميدان بقيمة عظمى كوسيلة لتحقيق خلود رمزي في أذهان الأجيال المقبلة. لكن البطل إنما كان يحظى بالتشريف والتمجيد عل وجه الدقة لأنه كان استثناء من القاعدة.

إن ما هو اكثر أهمية فيما يتعلق بوجهة النظر السائدة بين الإغريق عن الموت هو اليأس والحزن الجليان اللذان تنطوي عليهما الرؤية البطولية، وباورا .. Bowra نفسه يشير إلى أن الرؤية البطولية هي «إيماءة تحد» يقوم البطل في غمارها بالاستغناء عن حياته في عمل رائع من أعمال البطولة، ولأنه قريب للغاية من الآلهة في أعماله وإنجازاته، فانه يعي على نحو أكثر حدة وإيلاما بأنه بالرغم من ذلك فان. يقول أخيل: «لكن الموت يرف من فوقي وكذا قوة القدر القاهرة». أن البطل يتقبل وضعه الإنساني، ولكن بإذعان حزين، وهكذا فان الحاجة إلى رؤية أكثر إرضاء للموت من تلك التي تقدمها الديانة الهوميروسية تصبح اكثر وضوحا على الدوام في إطار الرؤية البطولية.

وقد وجدت إلى جوار رؤية الموت الكامنة في الديانة الهوميروسية الرسمية رؤية تنتمي إلى الديانة غير الرسمية التي دأبت على ممارستها الجماعات الأورفية، والتي تضرب جذورها فيما يبدو في عبادة ديونيزوس الأكثر قدما.

لقد شقت النظرة الأورفية للموت طريقها إلى الفلسفة على يد فيثاغورس (572- 497 ق. م) الذي علم تلاميذه تناسخ الروح وتطهرها في عجلة الميلاد، ثم عودتها إلى الاتحاد النهائي مع «الله».[6] أن الروح تسجن في الجسم، وتغادره عند الموت، وبعد فترة من التطهر تدخل الجسم مرة أخرى، وهذه العملية تكرر نفسها عدة مرات. ولكن يتعين على الإنسان للتيقن من أنه مع كل وجود جديد تحتفظ الروح بنقائها أو تصبح أفضل وأشد نقاء، وبالتالي تقترب أكثر من المرحلة النهائية التي يتم فيها التوحد مع الله-يتعين لتحقيق هذا أن يتبع الإنسان نظاما معينا، وعلى يدي فيثاغورس أصبحت الفلسفة طريقة حياة تؤكد الخلاص، وحيث أن ما يتم القيام به في وجود سابق يترتب عليه حدوث مضاعفات في الوجود اللاحق فان عنصرا أخلاقيا يتم إدخاله فيربط ربطا وثيقا بين النظر والعمل في إطار عملية التفلسف. غير أن تأثير فلسفة فيثاغورس عل العامة كان محدودا، وربما يرجع ذلك إلى

الجوانب الأكثر تعقيدا من هذه الفلسفة التي جعلت من الفكر العلمي كالفكر الرياضي أعلى أشكال التطهر وكذلك إلى احتمال أن العنصر الصوفي فيها ما كان يمكن في المدى الطويل، أن يخاطب أولئك الذين اكتشفوا فائدة التفكير العقلاني واعتادوه.

وقد ظهرت، فيما يبدو، إجابة ثالثة، بصورة تدريجية على تحدي الموت بين «الحكماء»... Sophoi أو فلاسفة أيونيا العلماء، وحينما ذهب طاليس إلى أن «الماء هو أصل الأشياء كلها» فان هذا النبذ الثوري للتفسيرات الأسطورية لأصل الأشياء قد تتم لصالح تفسير ينبع من الأسباب الطبيعية (وهو ما اعتبر عن حق الخطوة الأولى على الطريق نحو العلم)، كما أنه يعبر عن الرؤية الجديدة والبالغة الأهمية والقائلة بان الأشياء جميعها واحدة، . والمعنى المتضمن هنا واضح: فإذا كانت الأشياء جميعها واحدة فان التغير-وكذلك أكثر التغيرات إثارة للشعور بالصدمة أي الموت-يصبح أقل تطرفا عبر الواحدية الجوهرية لكل ما هو موجود. رقد شكلت هذه البصيرة النافذة جسرا بين ما قاله طاليس من أن الماء هو المبدأ الذي لا يهرم ولا يموت لكل ما كان الفلاسفة يبحثون عنه، وبين قوله الأخر بان العالم هو كيان حي.

ويتضح بصفة خاصة اهتمام الفلاسفة الأوائل الحقيقي بالموت وسعيهم وراء إجابة له إذا ما تفحصنا الحقيقة الغريبة القائلة بان أول نص فلسفي أصلي انحدر إلينا ألا وهو شذرة انكسما ندر هذه الشهيرة (610-547 ق. م) تتناول الطابع الفاني للأشياء، ومن المحتمل بالطبع أن بقاء هذه الشذرة بعينها كان صدفة محضا، ولكن ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول أن السبب الحقيقي يتمثل في أنها كانت تعتبر الأكثر أهمية وجذبا للأنظار من تعاليم انكسماندر.

تقول الشذرة في ترجمتها المعترف بها: «إن الأشياء تفنى وتنحل إلى الأصول التي نشأت عنها، وفقا لما جرى به القضاء، وذلك أن بعضها يعوض بعضا وتدفع جزاء الظلم وفقا لما يقضى به الزمان».(7)

وقد طرح نيتشه الذي ترجم الشذرة على أساس النصوص المتاحة له صياغة الجزء الثاني في الصورة التالية: «ذلك أن عليها أن تتحمل الجزاء وأن تتلقى عقاب الظلم كما يقضى بذلك أمر الزمان». ويتحدث نيتشه عن

الشذرة باعتبارها «بيانا غامضا قدمه متشائم حقيقي» وهو يفسر هذا القول بان الدمار والموت هما الجزاءان اللذان تتحملهما الأشياء الجزئية عن جريمتها المتمثلة في الخروج عن الأساس الخالد للوجود، ويشير نيتشه إلى أن شوبنهاور كانت تراوده فكرة مماثلة حينما تحدث عن الإنسان كمخلوق ما كان له في الأصل أن يوجد، ومن ثم فانه يدفع جزاء وجوده الفردي في صورة المعاناة والموت.(8)

وفي عام 1903، أي بعد ثلاثين عاما من ترجمة نيتشه للشذرة، اكتشف هرمان ديلز.. H. Diels أن هناك صياغة أقدم لها لم يعرفها نيتشه تتضمن الكلمة اليونانية التي تعني بعضها البعض.... Allelais ومن ثم فان النص لا يقول بان الأشياء تتحمل جزاء جريمتها أو ظلمها إنما أنها تتحمل «الجزاء» كل منها قبل الأخر، وكما يوضح بيرنت.... J. Burnet. فان ذلك يدعم تفسير الفناء والموت باعتبارهما جزاء جريمة الفردية.(9)

غير أنه أيا كان سبب الفناء، وسواء كان يرجع إلى أن الأشياء الجزئية ترتكب الخطأ بوجودها باعتبارها كذلك، أي بحسبانها أفرادا، أو كان يعود إلى أن ظلم كل منها للآخر يتمثل في حرمان بعضها بعضا من إمكانية الوجود، وذلك على نحو ما يشير نسله.. Nestle مسايرا في تفكيره، فيما يبدو، مفهوم المجال الحيوي... Lebensraum-سواء أكان هذا أو ذاك هو السبب فلا بد أن انكسما ندر قد أثرت فيه إلى حد كبير الواقعة الرهيبة المتمثلة في فناء الأشياء(10) وقد يمثل قوله أن الأشياء تفنى فتتحول إلى ما نشأت عنه» خير تمثيل محاولة لتحييد الموت، وقد يكون تعبيرا عن الأمل في أنه في مكان ما وبكيفية ما لن يحظى الموت بالسيادة. ويبدو أن انكسماندر قد افترض وجود «لا محدود apeiron» غير متناه لا ينفد، لأن السؤال الضخم الذي أرقه وعذبه هو:-لماذا يتعين أن يفنى كل ما يظهر إلى الوجود وكل ما له الحق في الوجود ؟. وما قيمة الوجود إذا كان عارضا زائلا ؟

إن إجابته على الموت تتضمن بالفعل نواة الإجابة الفلسفية التي حبذها فيما بعد كل من عجزوا عن الوقوف بإخلاص وصدق إلى جانب نظرة الأديان التقليدية أو إلى جانب وجهة النظر القائلة بأن الموت هو الفناء النهائي، وهم بقبولهم لموتهم كأفراد إنما يعلقون آمالهم على دوام «الكل» ذلك الذي لا يمكن فيه أن يكون فناء بغير معنى.

وربما أثر مشهد الزوال والفناء الذي يلحق بالأشياء في هيرقليطس (533-475) أكثر مما أثر في انكسما ندر. ويبدو اهتمامه بموت البشر بالغ الوضوح في عدد كبير من الشذرات التي تعالج هذا الموضوع، [11] ولا بد أن يكون هذا التغير الجذري الواضح والفظيع هو الذي فرض عليه فكرة التغير باعتباره السمة الأساسية للواقع [12] «إننا ننزل ولا ننزل في الأنهار ذاتها، إننا موجودون وغير موجودين».[13]

لكن هيرقليطس لا يظل في تلك الحالة من الحيرة واليأس إزاء التقلب البادي للواقع، فقد اهتدى إلى أنه على الرغم من أن الصيرورة نزاع، فان الأضداد في قلب هذا النزاع تشكل وحدة على نحو ما يفعل قطبا المغناطيس أو المصارعين في الحلبة. وليست حرب الأضداد هذه ظلما وإنما هي العدل الأسمى. [14]، فالكثرة واحد والواحد كثرة. غير أن ذلك ليس ارتدادا إلى موقف انكسما ندر، فبالنسبة لهيرقليطس ليست الصفات العديدة التي تدركها من الأشياء هي الماهيات ذاتها، على نحو ما اعتقد انكساغوراس فيما بعد، كما أنها ليست نتاجات لخيالنا على نحو ما اعتقد بارمنيدس. «واللامحدود» عند انكسما ندر الذي تعود إليه الأشياء كجزاء على ذلك النزاع يسمح بظهور جوهر يتحول إلى أي شيء، ويتحول كل شيء بدوره إليه. وهذا الجوهر عند هيرقليطس هو النار «كل الأشياء تتبادل مع النار، والنار تتبادل مع كل الأشياء، تماما كالتبادل بين الذهب والسلع أو السلع والذهب»[15]. ولأن كل شيء على وجه الدقة يتدفق ويتغير فان الموت ذاته ليس دائما، ذلك أن روح الإنسان هي جزء من النار الخالدة التي تتحول لكنها تبقى للأبد. ومن خلال التنفس تتغذى النفس على التبخر في الجو الخارجي وكذلك على التبخر الداخلي الناتج من الدم، ويؤدي التبادل بين عمليي الرطوبة والجفاف إلى التبدل في إيقاع الحياة، بين النوم واليقظة، بين الحياة والموت. وكلما كانت الروح اكثر جفافا كانت أقرب إلى الحكمة. لكن الروح يمكن أن تصبح رطبة أيضا، وذلك يعني موتها. وعلى الرغم من أن الماء يصبح أرضا فان هذه العملية يمكن أن تعكس وتلك هي نقطة جوهرية. وكما تقرر الشذرة 68: «كما أن تحول النفرس إلى ماء هو موت لها فان تحول الماء. إلى أرض هوموت له، لكن الماء يأتي من الأرض والنفس تنبع من الماء»[16] ليس هناك تساؤل فيما يتعلق ببقاء النفس الفردية بعد

الموت، وإنما هناك بدلا من ذلك هوية بين الحياة والموت وهو ما يتم تأكيده بتكرار في الشذرات 66, 67, 78: [17]

«يسمى القوس بالحياة لكن عمله هو الموت» [1*]

«أن الفانين خالدون، والخالدين فانون، فأحدهم يعيش بموت الأخر ويموت بحياة الآخر».

«ما بداخلنا شيء واحد: حياة وموت، يقظة ونوم، شباب وشيخوخة، وكل ضد منهما يتحول إلى الأخر». كيف يمكن فهم هوية الحياة والموت هذه؟

يقول كيرك.... Kirk لا يتحدث هيرقليطس بالفعل عن الحياة والموت وإنما عن الموتى والأحياء، فهذه الأضداد تظهر جنبا إلى جنب مع أضداد النوم واليقظة وقد يعني ذلك أن هيرقليطس «ربما افترض أن الموت والحياة هما الطرفان القصيان المتبادلان مع اليقظة والنوم، وقد يدل مثل هذا التبادل على حقيقة مختلفة تماما وهي وحدة الأضداد بصفة عامة». [18]

ويذهب تفسير آخر محتمل يقترحه المؤلف نفسه إلى القول بان هيرقليطس كان يفكر في معتقد شبه ديني، كان شائعا بين عامة الإغريق، والذي نجده اليوم في العديد من المجتمعات المختلفة، وقوامه أن الحفيد هو استمرار لحياة الجد الذي يحمل اسمه عادة، «وبهذه الطريقة البسيطة يمكن القول بان الحياة قد أعقبت الموت وأن الوليد أعقب الشيخ، أو يمكن طرح تساؤل اكثر بساطة: من أين يأتي الأطفال ؟ من العدم، من حالة اللاحياة التي يمكن أن نسميها بالموت. وهذه الفكرة وحدها يمكن أن تفسر الشذرة[19]» ولكن هل ينصف مثل هذا التفسير هيرقليطس ؟ [20]

يبدو من المؤكد أن الشذرة رقم 27 الشهيرة التي تقول: هناك ينتظر البشر-حينما يموتون-أشياء لم ترها عيونهم ولم يحلموا بها «لا تعني تهديدا بالعقاب ولا وعدا بخلود تحفه البركات، وبالرغم من ذلك فانه من المشكوك فيه ما إذا كانت تعني النهاية.

بيد أن المرء قد يتساءل: لماذا لم يسر هيرقليطس على الدرب الذي طرقه فيثاغورس متابعا التقاليد الأورفية وعمد بدلا من ذلك إلى رفض الوعد المغري بالخلود ؟ هناك فيما يبدو إجابة واحدة على هذا التساؤل، هي أن هيرقليطس كان على يقين من العثور على إجابة للموت تخلو، من

ناحية، من عبء الطقوس الكريهة للعبادات السرية، ولا تستخف بالعقل من ناحية أخرى. ولو صحت تلك النظرة فان المسالة المتنازع عليها والخاصة بمكانة هيرقليطس في تاريخ الفكر الفلسفي تظهر في ضوء جديد، فهو ليس استمرارا لما بدا للبعض أنه المهمة الوحيدة للملطين... Milesians أي مواصلة التراث العلمي، كما أنه ليس نصيرا-كما يؤكد كرنفورد-لثورة سافرة على العلم العقلي». [21]

وإذا ما افترضنا أن كل ما يقصده هيرقليطس بهوية الحياة والموت هو أن الفرد يفنى لكن النوع يبقى فان إجابته ستكون استباقا لما قدمه أرسطو وعلم الحياة فيما بعد لمشكلة الموت. غير انه يبقى هناك فارق مهم بالنسبة للعلم الحديث الذي يعرف بان الأنواع يمكن أن تفنى بل وأن الحياة كلها قد تتوقف. وعلى الرغم من أن هيراقليطس تصور مسار العالم لا باعتباره تطورا دائريا وإنما بوصفه «طريقا صاعدا وهابطا، فانه لم يقل بفكرة الاحتراق العام»[*2] التي عزاها إليه الرواقيون فيما بعد[22]. هكذا فان سلسلة الحياة لا يمكن أن ينفرط عقدها بالنسبة إليه، وعملية خلق الحياة من المادة الجامدة ستستمر إلى الأبد، فالحياة لم تنشا من المادة غير العضوية بالصدفة وإنما عن ضرورة وذلك بسبب طبيعة النار ذاتها باعتبارها روح الحياة الشاملة.

ما كان يمكن أن يكون الموت فناء شاملا أو نهائيا بالنسبة لرجل كان يقول أن «هذا العالم واحد بالنسبة للجميع، لم يخلقه أحد من الآلهة أو البشر لكنه كان منذ الأزل، وما زال، وسيكون إلى الأبد، نارا حية تشتعل بمقدار وتخبو بمقدار». وبالنسبة لرجل بدت الطبيعة أمامه حية والروح الإنسانية وثيقة الارتباط بالتطور العالمي بأسره. [23]

وفضلا عن ذلك فانه مما له أهميته أن هيرقليطس في غمار«تنقيبه في نفسه» قد اكتشف «اللوغوس.. Logos» أي العقل، أو الفكر، أو الكلمة، الذي حدثه بان مبدأ عاقلا يحكم العالم، وان هناك وحدة بين العقل الإلهي والعقل الإنساني.

يبدو إذن أننا نجد لدى هيرقليطس محاولة لتسهيل تقبل الموت باعتباره حدثا طبيعيا وضروريا، وذلك من خلال أدراك أن الصراع، أي توتر الأضداد ومن بينها توتر الموت والحياة، هو على وجه الدقة ما يصنع العالم ويجعله

يتماسك. بالإضافة إلى ذلك فانه يصل بالموت إلى حده الأدنى بالإصرار عل أن التغيرات كافة هي تغيرات ظاهرية فحسب وأن الموت ليس توقفا مطلقا لا يعكس، وإنما هناك وحدة للموت والحياة لا تعنى فحسب أن الحياة تموت، وإنما كذلك أن الموت يولد الحياة. ولأن كل شيء يتدفق ويتغير على وجه الدقة، فان الموت ذاته ليس نهائيا لأن روح الإنسان هي جزء من النار الخالدة وهي بحسبانها كذلك تعود وتمضى مرارا وتكرارا إلى الأشياء جميعا، هكذا فان مبدأ «العود الأبدي»، ذلك المبدأ الذي أحياه نيتشه عقب ذلك بألفي وخمسمائة عام كان بمعنى ما من المعاني رد هيرقليطس عل الموت.

ثمة نقطة واحدة مشتركة بين بارمينيدس (الذي ازدهرت أفكاره حوالي 495 ق. م) وبين نقيضه ومعاصره هيرقليطس الذي يكبره في العمر: وهي إنكار إمكانية الدمار الشامل والنهائي في الموت، وحيث انه-شان هيراقليطس- كان لا «يضفي أرفع القيمة عل الأشياء التي يمكن أن ترى أو تسمع» وإنما كان يتخذ من «التفكير المنطقي» أساسا ينطلق منه فانه لا يقل عن هيراقليطس في تأثره بمشهد التغير، لكنه كان يحاول ويبرهن على (وليس فقط التأكيد عل أساس الرؤية العريضة للتطور الكوفي) أن هناك دواما وثباتا خلف التدفق المستمر، فقد وجدانه « .... ليس هناك أي شيء، ولن يكون هناك أبدا، خلف ما هو كائن حيث أن القدر قد شكله ليكون كلا غير قابل للحركة» ذلك أن:

«ثمة طريقا واحدا ترك لنا الحديث عنه أعني ما هو موجود[24] وفي هذا الطريق علامات كثيرة تدل عل أن ما هو موجود لم يخلق، ولا يفنى، لأنه كامل، وهو لا يتحرك وليس له نهاية. لم يوجد، ولن يوجد لأنه موجود الآن. انه واحد ومن نوع واحد متصل. فأي أصل تبحث عنه ؟ من أي مصدر، وبأية طريقة، حصل عل هذه الزيادة ؟ لا تقل انه صدر عن اللاوجود، لأن اللاوجود لا يمكن الحديث عنه ولا فهمه. وإذن فكيف يمكن لما هو موجود فعلا أن يصير موجودا في المستقبل ؟ أو كيف يمكن له أن يجيء إلى عالم الوجود ؟ انه لو كان قد جاء إلى عالم الوجود، إذن فليس هو بالموجود، وليس هو بالموجود أيضا لو كان سيصير موجودا في المستقبل، وعلى ذلك فالصيرورة تنمحي، وانقضاء الشيء في عالم الماضي يزول الكلام فيه»[25].

لسنا معنيين هنا ببارمينيدس الأب المزعوم للمنطق، وإنما نحن معنيون بما يحمله قوله أن الوجود موجود من معنى حول مشكلة الموت، وهو القول الذي يصفه بيرنت أنه يعني على وجه الدقة: أن الكون ملاء.. Plenum «إن القول بان الكون ملاء يعني على نحو ما شرحه بيرنت بعد ذلك، انه ليس هناك شيء اسمه الفراغ الخاوي سواء داخل العالم أو خارجه، وينتج من ذلك أنه لا يمكن أن يوجد شيء كالحركة، وبدلا من أن يخلع على «الواحد»[3*] صفة التغيير على نحو ما فعل هيراقليطس وبالتالي جعله قادرا عل تفسير العالم فان بارمنيدس يرفض التغير بوصفه وهماً».

وإذا كان التغير وهما، فان الموت وهم كذلك باعتباره أكثر ضروب التغير فظاعة: «لقد ضرب صفحا عن الظهور إلى الوجود والاختفاء عنه، إذ استبعدهما الإيمان الحق»[26]، أن «المعرفة الحقة» هي التي توضح لبارمينيدس ما كشفته رؤية وحدة الحياة والموت لهيراقليطس: أن الاختفاء عن الوجود أمر مستحيل.

إن ما يمكن استخلاصه من فلسفتي هيراقليطس وبارمينيدس بوصفهما أول إجابة فلسفية عل الموت يقل كثيرا عن الوعد بالخلود الشخصي.

وفي الوقت نفسه، فأننا نجد لدى امبادقنيس... Empedoces (495-435 ق. م) مزيجا غريبا من مبدأ الخلود عند فيثاغورس والروح العلمية، فهو يؤكد في قصيدته «التطهر» تناسخ الروح وأصلها الإلهي، ويعلن في قصيدته عن «الطبيعة» أن القوى النفسية ليست سوى وظائف مادية فالفكر لا يعدو أن يكون «الدم الذي يحيط بالقلب»[27] وتنشا الكائنات الحية من خليط من عناصر أربعة تنحل إليها مرة أخرى عند الموت. وهذا التناقض لا يتم تفسيره حقا بالقول بأن امبادقليس كان مزيجا فذا من العالم والتصوف، كما لا يمكن تفسيره-عل نحو ما بين فرانك... E. Frank. على أنه تغير مزعوم في الرأي لصالح الصوفية في كهولة الفيلسوف [28]، ويبدو ما يشير إليه فرانك ذاته أقرب إلى الصواب حين يقول أن هذا التضارب يرجع إلى حقيقة أن الفلاسفة الإغريق الأوائل لم يكونوا يرون أن هناك تضاربا بين الجانبين لأن طريقة تفكيرهم مختلفة عن طريقة تفكيرنا. وإذا كان الحديث يتعلق بالموت فان مثل هذه التناقضات ليست بالأمر غير العادي حق لدى الفلاسفة المحدثين.

وسوف نلتقي بعد ذلك بقليل بأول ظهور لموقف متحرر مستقل إزاء الموت وهو الموقف الذي سيتم التسامي به فيما بعد إلى مرتبة الموقف الوحيد الذي يليق بالفيلسوف والعالم. ويعد اناكساجوراس (500-428 ق. م) هو النموذج الأولي لرجل العلم وللمراقب المتحرر، ويذكر عنه أنه حينما سئل عن سبب تفضيله الوجود عل العدم أجاب قائلا: «لأنني أستطيع أن أدرس علم الفلك وأبحث في النظام الذي يسود الكون» فلا ضروب البؤس الجلية للكون ولا قمر الحياة ينبغي أن تتدخل في غاية الحياة التي تتمثل في البحوث العقلية. أضف إلى ذلك أن اناكساجوراس لم يجد التشجيع والعزاء في النظام الذي اكتشفه في الكون من حوله فحسب، وإنما وجدهما بصفة خاصة في وجهة نظره القائلة بان «العقل... Nous» الذي يخلع النظام على الكون هو سبب الأشياء كافة والحركات جميعا.[29]

يبرز الاستخفاف المتعمد للموت مرتبطا بالاقتناع بان الموت هو تحلل كامل، وربما يجيء هذا الاستخفاف نتيجة لهذا الاقتناع، ونجد بالفعل عند ليوقبوس (440 ق. م) أن الحيوانات لدى الموت تنحل إلى «ذرات... atoms». ولكن ما هو أكثر أهمية بالنسبة لتكوين مثل هذا الموقف يتمثل في ظهور النظرة إلى الموت باعتباره تغيرا ضروريا وطبيعيا، ويؤكد ديمقريطوس (460-370 ق. م) تلميذ ليوقبوس العظيم فناء الروح[30]، حيث أن الذرات الدقيقة أو اللطيفة التي تتألف منها الروح تتبدد، فيما يقول، عند الموت، وهو يستمد من ذلك نفس العزاء الذي نجده عند أبيقور، فيقول أن بعض الناس ممن لهم ضمائر سيئة، ولا يدركون أن هناك تحللا كاملا في كل مكان في الطبيعة يعيشون في خوف بسبب الخشية مما يتصورون أنه يقع بعد الموت. وهدف ديموقريطوس في الحياة هو... Eudemia أي السعادة، أو البهجة، ذلك الهدف الذي يمكن تحقيقه فحسب إذا لم ننشد شيئا سوى الممكن، وإذا ما كنا معتدلين في كل شيء وتجنبنا الانفعالات القوية وكافحنا من أجل التربية... Padeia التي هي كنز حينما يبتسم الحظ لنا وملاذ حينما يحل بنا سوء الطالع. رغم ذلك فان «الحياة دون أعياد ومتع مثل طريق طويل دون نزل». وفيما يتعلق بالموت فان من الخير للإنسان أن يدرك أن الحياة قابلة للفناء وأن دوامها قصير، تكتنفه صعاب ومشاق جمة وأننا نوشك دائما أن نموت والخوف يعرينا.

لا ينظر ديمقريطوس إلى الموت باستخفاف، لكنه يدرك أنه جزء ضروري من الحياة، ومن ثم فان بوسعه احتماله بقدر أكبر من السهولة، غير انه لا يرى السحب القاتمة فحسب، وإنما هو يرى السماء الصافية كذلك، وبالمقارنة بهيراقليطس-الفيلسوف الباكي-فان ديمقريطوس هو الفيلسوف الضاحك، وذلك عل الرغم من أن ضحكه قد يختلط بالدموع.

من الممكن أن يكون تقبلنا لواقعة فنائنا، بمساعدة إدراك طبيعتها وضرورتها، قد نجح في بعض الحالات، ولكن حتى عندما يحدث ذلك فان من العسير أن تصور أن ذلك هو الحل السعيد لمشكلة الموت، فربما تحول الرضا به والاستقرار عليه ليصبح أقل من الحلول الأخرى التي تتمثل في الحفاظ على الوضوح العلمي والإجابة التي يقدمها الدين منفصلين كما لو كانا في قسمين منغلقين من الذهن بحيث يمكن حماية أحدهما من الآخر. وهكذا يتضح أن محاولة إجراء مصالحة بين الإجابتين العلمية والدينية عن الموت هي محاولة ينبغي أن تتم، وقد وصلت الفلسفة إلى دور الوسيط بين الإجابتين في تعاليم سقراط وفي موته.

الهوامش

(*1) كلمة القوس باللغة اليونانية « ... Bios» تعني القوس والحياة في آن معا، وفي هذا المعنى المزدوج لكلمة يجد هيرقليطس الهوية بين الحياة والموت (المراجع).

(*2) ذهب البعض إلى القول بأن هيرقليطس كان أكثر عناية بالتدمير منه إلى البناء، لا سيما عندما اهتم بوصف عودة الأشياء إلى النار، ولهذا فانه يقول بفكرة «الاحتراق الكلي General Conflagration» التي ترتبط بفكرة تجدد العالم عل فترات كبيرة من الزمان وهي فكرة العود الأبدي والسنة الكبرى التي شاعت عند القدماء خاصة الرواقيين (المراجع).

(*3) الواحد .. .. The one هو الكائن الحقيقي الوحيد، وهو الوجود اللامتناهي الذي لا يقبل القسمة، وليس هذا الواحد عند بارمنيدس وحدة قوامها الأضداد كما هو الحال عند هيراقليطس لكنه ملاء). كل متصل-وبالتالي فهو سكن إذ تستحيل عليه الحركة (المراجع).

2 سقراط: الموت قد يكون خيرا من الحياة

يتجلى الوعي المرهف بالموت الذي لقي تعبيرا بليغا عنه في أدب وأساطير القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد، في الدراما الإغريقية للقرن التالي كذلك. وتتردد عند يوربيدس باستمرار الشكوى من الطابع الانتقالي للحياة، وتأخذ في بعض الأحيان شكل الأسى، حيث لا يتاح للإنسان أن يرتدي أهاب الشباب مرتين، ذلك انه «ليس هناك ما هو أكثر عذوبة من رؤية نور الشمس»[1] و«حينما يدنو الموت لا يعود أحد يرغب في الهلاك ولا تغدو الشيخوخة عبئا»[2].

وهذه البكائيات المستمرة، التي تدور حول ضرورة الموت، ترتبط عل نحو ينطوي عل مفارقة بالتأكيد عل ما في الحياة من بؤس. ويشيد اسخيلوس بالموت كشفاء من بؤس الحياة، لكنه بالرغم من ذلك يضفي قيمة عل القدرة عل عدم التفكير في الموت باعتبارها هبة إلهية. وحتى الأمل في حياة أخرى ليس عزاء حقيقيا: «شقاء وعناء هي حياة الإنسان وما من وجود للخلاص والسلام،

ويقينا هناك حياة أفضل تحفها البركة والقداسة لكنها حجبت في رحم الغيوم والظلام، وهكذا فإننا نتشبث يائسين بروائع هذا العالم الخداعة لا لشيء إلا لأننا لا نعرف حياة أخرى، وما من عين بشرية تخترق ظلال الموت وأوهام الإيمان تضللنا».[3]

غير أن سوفوكليس يتجاوز مجرد النحيب أو الاستسلام، وعل الرغم من أنه يدرك بدوره أن الموت مقتدر(«من بين العجائب العظمى جميعا ليس هناك ما هو أعظم من الإنسان... الموت وحده هو الذي لا يجد الإنسان شفاء له»[4] وثمة مواقف تكون فيها اعتبارات أخرى أكثر أهمية من الحفاظ عل الحياة، فهناك الواجب، وهناك الشرف، وكل منهما لا مجال للحلول الوسط بازائه حتى وان تعرض المرء للموت في غمار الإذعان لما تمليه مقتضياتهما[5] «أهناك المزيد تنشده أم هي حياتي فحسب ؟» ذلك هو التساؤل الذي تطرحه أنتيجوتا، أي الموت قبل الأوان هو أمر يمكن احتماله حينما تكون الحياة حافلة بالمتاعب، وهي هنا لا تعني الألم العضوي والبؤس فحسب، وإنما الصراع المعنوي، تقول أنتيجونا: «أننا جميعا نموت على أية حال وإذا كان ذلك يسرع بي إلى الموت قبل أن يحين أواني.

إذن فان مثل هذا الموت كسب، أجل كسب بالتأكيد لا مريء غمرته المتاعب عل هذا النحو. من ثم فان بوسعي أن أمضي للقاء نهايتي دون مسحة من ألم...»[6]

إن الإنسان مخلوق متناه وعابر، لكن عظمته تتمثل في تقبله لوضعه الإنساني بحس بالمسئولية وبقوة عارمة للشخصية في مواجهة الموت. أن ذلك هو بصورة جوهرية موقف سقراط كذلك، فبعد أن أصدر القضاة حكمهم عليه بالموت، أشار موضحا لهم أنه كان بوسعه تجنب الموت باستخدام فطنته، لكنه اختار ألا يفعل ذلك: «لكني أشير أيها السادة إلى أن الصعوبة ليست جمة في الهرب من الموت، لكن الصعوبة الحقيقية هي في تجنب ارتكاب الخطأ»[7].

وفيما يتعلق بالخلود، فان سقراط أبعد ما يكون عن التحجر في تفسيره لطبيعة الموت، وفي إطار ما نسميه الآن بالروح السقراطية أشار إلى أنه سيكون «ادعاء للحكمة» الزعم بمعرفة هذه الطبيعة، وهو يدع الخيار مفتوحا بين الإمكانيتين، فالموت إما أن يكون نوما بلا أحلام أو هجرة الروح إلى

عالم آخر.[8] غير أن ما يؤكده هو أن خشية الموت لا أساس لها في أي من الحالتين وأنه في ظل تأثير هذه الخشية فحسب يبدو الموت الشر الأعظم، غير أنه كنوم لا تتخلله الأحلام «سيغدو الموت كسبا لا نقاش فيه» وانه «لرحلة إلى موضع آخر.. فأي شيء يمكن أن يكون أعظم من هذا ؟» ولكن كيف يمكن أن يقنع مستمعيه بان الموت لا يرهب ؟ أن هناك برهانا مناسبا في رواية أفلاطون لمحكمة سقراط وقوله بأنه كان بوسعه أن يشق طريقه بحديثه، فيحصل عل البراءة، أو على الأقل يتجنب عقوبة الموت، كذلك فنحن نعرف أنه كان بوسعه أن يهرب وأن تلميذه «أقريطون» نصحه مرارا بالقيام بمثل هذه الخطوة، غير أنه اختار الموت، فعل هذا النحو فحسب يمكن أن يقنع أتباعه بان الموت أمر لا ينبغي أن يكون موضع خوف.

ما الذي منحه الشجاعة في مواجهة الموت ؟ إن الأغلبية العظمى من الباحثين الأفلاطونيين يعتبرون أن وجهات النظر اللاإرادية حول ما بعد الحياة والتي عبر عنها سقراط قرب نهاية «الدفاع» تعكس بصورة صحيحة فكره، غير أن ذلك يطرح مشكلة التوفيق بينها وبين مناقشة سقراط للموضوع ذاته في محاورة «فيدون» حيث يجعله أفلاطون يقدم براهين حول خلود النفس، ويقدم نظرية «المثل.. Ideas»، والنتيجة المعتادة هي أن أفلاطون قام في المحاورة الأخيرة وبصورة تعسفية بربط الصورة الواقعية لساعات سقراط الأخيرة بنظريته الخاصة في الخلود.

ولا يعد ذلك حلا مرضيا تماما للمشكلة المحيرة، من ثم يشير «فالتر كاوفمان» إلى أن «رباطة جاش سقراط الكاملة في وجه الموت قد ذكرت أفلاطون بالقول الفيثاغورسي المأثور ذي الأصل الأورفي «أن الجسم هو سجن النفس وأن الموت ليس النهاية، قد لا يكونها ولا يمكن أن يكونها»[9] ولكن أليس الأدنى إلى الصواب أن نقول أن سقراط نفسه قد تذكر التعاليم الفيثاغورية حينما غدا الموت قاب قوسين أو أدنى أو ما هو اكثر احتمالا انه. حينما رأى أسي تلاميذه حاول تعزيتهم عن موته الوشيك وموتهم المتوقع بتأكيد وتقديم براهين عل الخلود ؟ وفي هذه الحالة فان الإضافة الوحيدة التي أضافها أفلاطون لما قد يكون سقراط قد قاله بالفعل هي نظرية «المثل» كأساس اكثر ثباتا لمبدأ الخلود، وبذلك قدم عالما آخر كموطن للروح قبل الميلاد وعقب الموت.

ولكن حتى إذا كان سقراط نفسه لم يؤمن حقا بالخلود الذي سيتيح له التواصل مع رجال الماضي من الحكماء والعظماء فانه يبدو في «محاورة الدفاع» «عميقا» في تدينه:

«ذلك أني أومن بان هناك آلهة وإيماني بالآلهة أسمى في معناه من إيمان أي من أولئك الذين يتهمونني، وحيث أن هناك آلهة فما من شر يمكن أن يحيق بالرجل الخير سواء في الحياة أم بعد الموت»[10].

لكن هناك عنصرا آخر يمكن أن يفسر شجاعته، فقد كان في السبعين من عمره حينما صدر عليه الحكم بالموت، وقد كان لهذه الحقيقة تأثير قوي على موقفه من الموت، فهو يقول في محاورة أقريطون: «إن الإنسان إذا ما وصل إلى مثل سني فان عليه ألا يجزع من اقتراب الموت».

أن هذا الدافع الأخير، الذي يقوم بدور ثانوي في الصور التي قدمها أفلاطون، يحتل مكانة أساسية في الرواية التي رواها اكزينوفون.... Xenophon للأجيال التالية عن المحكمة، فمشكلة الخلود لا يرد ذكرها في مذكراته الكلاسيكية القديمة، والسبب الرئيسي لموقف سقراط غير المهادن أمام قضاته، في رأي اكزينوفون، هو أن الموت سيسمح له بتجنب ضروب العجز والبؤس المرتبطة بالشيخوخة «لقد وصل الآن إلى نتيجة هي أن الموت بالنسبة له أمر مرغوب فيه أكثر من الحياة». ومن الخير أن نتذكر في هذا الصدد أن الخوف من الشيخوخة البائسة كان يقلق الكثيرين من الإغريق، وأن الموت السهل، الذي يحدث دون أن يقترفه المرء لنفسه يمثل رغبة عبر الكثيرون عنها بصورة واضحة، علاوة عل ذلك فان سقراط كان يشعر بالرضا إذ يتطلع إلى حياته الماضية:

«ألا تعلمون باني سأرفض الإقرار بان أي إنسان قد عاش حياة خيرا من تلك التي عشتها حتى الآن ؟ ذلك أني قد أدركت أن حياتي بأسرها قد أنفقت في تقوى الله وإلزام الخير نحو الإنسان، وهي حقيقة تمنحني أعظم الرضا، ولذا فإني أشعر باحترام عميق للذات، وقد اكتشفت أن رفاقي يشعرون بمشاعر مماثلة تجاهي، ولكن الآن وإذا امتدت سنوات عمري، فان ضروب ضعف الشيخوخة ستتحقق بصورة حتمية... وربما وقف الرب برحمته إلى جواري فأتاح لي فرصة إنهاء حياتي لا في أوانها فحسب، وإنما بالطريقة الأكثر يسرا كذلك».[11]

وكانت لديه رغبة واضحة في أن يترك صورة طيبة عن نفسه في قلوب رفاقه: «حينما يقبل الفناء على امرئ لا يزال يتمتع بجسم سليم وروح قادرة على إظهار الرحمة كيف لا يفتقد مثل هذا المرء بصورة مؤلمة ؟ وإذا كنت أختتم حياتي والمتاعب تبدو في الأفق فحسب فإني أرى أن عليكم جميعا أن تبتهجوا واثقين من سعادتي».(12)

أن طبيعية الموت هي الحجة الأخيرة لسقراط على نحو ما يروي اكزينوفون: «ألم تعلموا جميعا أن الطبيعة حكمت علي بالموت منذ لحظة ميلادي ؟».

لقد قام فلاسفة جاءوا عقب ذلك بتطوير الإجابتين المختلفتين على الموت اللتين قدمهما اكزينوفون وأفلاطون. (13) باعتبارهما إجابتي سقراط، من هنا فان البعض ينظرون إليه أساسا على أنه نبي الخلود فيما يرى فيه آخرون المثل الأعلى للحكيم الرواقي.

لكن لا الموقف اللاأدرى ولا الديانة الشعبية (رغم تأكيدها على وجود حياة أخرى فقدت صورتها بطريقة سيئة) استطاع إشباع شوق الإنسان العميق إلى أن يرى شخصيته الواعية تستمر عقب الموت، ولم تستطع التعاليم الفلسفية لهيراقليطس ولأنبادقليس تحقيق هذه الرغبة كذلك. وكان أفلاطون هو الذي قدم من خلال طرح حجج تبدو حاسمة لصالح خلود النفس، إجابة جديدة وباعثة على العزاء في مواجهة الموت.

3 أفلاطون: الموت هو انعتاق النفس من الجسم

رأينا كيف أنه قد وجدت إجابة أخرى على الموت مقنعة أكثر من الديانة الهومرية هي إجابة الأسرار الأروفية، وقد زعم أتباعها أنهم يمتلكون معرفة سرية بالعالم الروحي، وراحوا يكرزون بخلود النفس، ويؤكدون أن الموت هو فحسب الباب المفضي إلى حياة أخرى أفضل.

وينعكس هذا الموقف في شذرتين ليوربيدس... Euripides يقول في الأولى: «من ذا الذي يعرف إن كانت هذه الحياة ليست موتا وإن كان الموت لا يعد حياة في العالم السفلي ؟ ويقول في الثانية «من ذا الذي يعرف إن كان ما نسميه بالموت ليس حياة وأن الحياة ليست موتا ؟».

ينظر إلى النفس على أنها ذات أصل سماوي وأنها تقطن الجسم كما لو كانت سجينة، وبوسعها الهرب عند الموت واستعادة ألوهيتها. وكما يشير كورنفورد، فليس ثمة هوة هنا بين الإلهي والإنساني على نحو ما نجد في اللاهوت الهومري «والخلود بهذا المعنى يتميز على نحو حاد عن الدوام

المحض»[1] وعلى نحو ما رأينا فان هذه النظرية قد شقت طريقها إلى الفلسفة على يد فيثاغورس وأثرت بقوة في أفلاطون الذي حاول صياغتها في شكل مذهب متسق من الناحية المنطقية، فتأكيد خلود النفس يعني أنها «حينما يهاجمها الموت لا يمكن أن تفنى». وقد أدرك أفلاطون الشكوك التي ساورت أذهان المثقفين من معاصريه، فجعل سيبيز... Cebes أحد تلاميذ سقراط يصوغ وجهة النظر المناقضة عن قابلية النفس للفناء بقوله:

«ولكن الناس أميل إلى عدم التصديق فيما يتعلق بالنفس، إنهم يخشون أنها حينما تغادر الجسد سيكون الضياع مقرها وأنها قد تفنى في يوم الوفاة ذاته وتنتهي فور انفصالها عن الجسد... ثم تتلاشى في العدم... لكنا بحاجة إلى كثير من الحجج والبراهين لإثبات أنه إذا مات الإنسان فان النفس تبقى رغم ذلك وتظل متمتعة بالقوة والفطنة».[2]

أن الحجج التي يقدمها أفلاطون تأكيدا للخلود في محاورة «فيدون» هي:

أ- أن النفس توجد قبل الميلاد، وهذا الوجود السابق للنفس يقوم على أساس الاعتقاد بان المعرفة هي التذكر (المعرفة الحقيقية المقصودة هنا ليست تجريبية وإنما هي قبلية.. . apriori) غير أن ذلك يؤدي فحسب إلى الاعتراف بوجود النفس قبل الميلاد، فهل توجد بعد الموت ؟[3]

ب- هناك «صور» أو «مثل» خالدة وثابتة وحيث أن النفس كفيلة بإدراكها فانه من المتعين أن تكون هي ذاتها خالدة وإلهية («فلا شيء فان يعرف ما هو خالد»)[4].

جـ- النفس تتحكم في الجسد وتسيطر عليه، ومن هنا فهي تشبه الآلهة الخالدة.

د- النفس بسيطة، فهي ليست مركبة وبالتالي لا يمكن أن تنحل (فما هو بسيط لا يمكن أن يتغير، أو يبدأ أو ينتهي، إن جوهر الأشياء بسيط، لا يتجزأ، لا ينقسم، إنه خالد).

هـ- النفس التي جوهرها الحياة وبالتالي فهي نقيض الموت ذاته، لا يمكن النظر إليها باعتبارها محتضرة أكثر من النظر إلى النار باعتبارها تتحول إلى البرودة.[5]

وهناك دليل إضافي يقدم في محاورة «فايدروس» فالنفس باعتبارها

متحركة بذاتها بوصفها مصدر الحياة والحركة لا يمكن إطلاقا أن تكف عن الحياة وعن الحركة.[6]

وفيما يتعلق بهذه «الأدلة والبراهين» فقد ظل حشد من الأسئلة دونما إجابة وقد أثار حيرة الفلاسفة منذ ذلك الحين، وقد طرح «جوويت» المترجم والمعلق الشهير لمحاورات أفلاطون هذه المشكلات في مقدمته التي كتبها لمحاورة فيدون حيث يقول:

«ما هي الفكرة التي نستطيع أن نكونها عن النفس حينما تنفصل عن الجسد ؟ أو كيف يمكن أن تتحد النفس مع الجسد وتعد مستقلة رغم ذلك ؟ وهل ترتبط النفس بالجسد كما يرتبط المثل الأعلى بالواقع، أو الكل بالأجزاء، أو الذات بالموضوع أو السبب بالنتيجة أو الغاية بالوسائل ؟ هل نقول مع أرسطو إن النفس هي الكمال الأول.. . Entelechy[1*] أو صورة جسم عضوي ذي حياة ؟ أم نقول مع أفلاطون بان للنفس حياتها الخاصة بها ؟ وهل صورة فيثاغورس عن التناغم أو الجوهر الفرد ....Monad[2*] هي التعبير الأكثر صدقا ؟ وهل ترتبط النفس بالجسم كما يرتبط البصر بالعين أو الملاح بسفينته ؟ وهل ينظر إلى النفس في حالة أخرى من حالات الوجود باعتبارها تتلاشى في اللامتناهي دون أن تمتلك وجودا يمكن أن تدعوه بوجودها الخاص كما هي الحال في مذهب وحدة الوجود عند اسبينوزا وآخرين ؟ أم ينظر إلى النفس باعتبارها روحا فردية أفضى إليها بسر جسم آخر واحتفظت بطابع شخصيتها السابقة ؟ أم ترى أن تعارض النفس والجسد هو وهم محض وأن الذات الحقيقية ليست نفسا أو جسدا وإنما هي اتحاد للاثنين في «الأنا» التي تعلوهما ؟ وهل الموت هو تأكيد لهذه الفردية في الطبيعة الأسمى وسقوط الطبيعة الأدنى في العدم ؟ أم ترانا نحاول عبثا تجاوز حدود التفكير الإنساني ؟».

كان أفلاطون نفسه يدرك نقص حججه حول خلود النفس، فيما تم البرهنة عليه هو أن الموت عملية لا تؤثر إلا في الجهاز العضوي الجسمي وأن النفس لا تموت. لكن ذلك لا يثبت أن النفس تواصل الحياة بعد أن يموت الجسد، حقا أن صفة «ميت» لا يمكن أن تحمل على النفس، ولكنه من الممكن إفناؤها، أو استردادها غير أنه لم تتم البرهنة على إمكان استردادها وإنما هو يستند فقط إلى الإيمان وذلك شان القول بان النفس

لا تفنى.. ويصل هذا القول إلى درجة عالية من الترجيح بسبب إلهية النفس، لكن إلهية النفس ووجود «صور» خالدة يقتضي المزيد من البحث [7] (وهكذا فان ما يقدمه لنا أفلاطون هو الأمل في الخلود وليس اليقين به، لكنه أمل معقول ومستحب)[8] .

ما الذي ينبغي أن يكون عليه موقف الفيلسوف الحق إزاء الموت ؟ إن الفيلسوف الحق يسعى إلى الموت والاحتضار دوما لأنه يسعى وراء الحقيقة، وحيث أن الجسد عائق لتحقيق المعرفة لأن حواسنا تشوش رؤيتنا العقلية القادرة وحدها عل رؤية نور الحقيقة فان بلوغ المعرفة الحقة يغدو ممكنا فحسب حينما تتحرر النفس من أغلال سجن الجسم وهذا هو الموت عند أفلاطون، أن الفيلسوف تساوره «الرغبة في الموت طوال حياته» بسبب تعطشه إلى المعرفة والحقيقة.[9]

وهكذا فإنه من الخطأ أن يعزى لأفلاطون-على نحو ما يحدث غالبا- تعريف الفلسفة بأنها «تأمل الموت» وكما يشير تايلور بوضوح فإن الكلمة الإغريقية.. Malete لا تعني التأمل وإنما تعني الاستعداد أو التهيؤ، تعني:

« ... التدريب المتكرر الذي نعد به أنفسنا لأداء عمل ما.. هكذا فان الفكرة هي أن «الموت» يماثل مسرحية كانت حياة الفيلسوف تدريبا يوميا عليها، أن عمله هو تحقيق الكمال في أداء دوره حينما يرفع الستار.. . وعمله متضمن في الحجة القائلة بان الفلسفة لها معنى خاص، من الواضح انه معنى فيثاغورسي، قوامه الإخلاص للعلم باعتباره طريقا لخلاص النفس.» [10]

هذا التدريب لا يعني، أو يعني عرضا فحسب، تعلم الموت بالمعنى الذي نجده عند الرواقين المتأخرين أي التعود عل ضرورة الموت وبالتالي السيطرة على الخوف من الموت، وهو بالنسبة لأفلاطون أولا وأخيرا الاستعداد لوجود متحرر من قيد الإطار الجسدي.

من الجلي أن مثل هذا التصور لحياة الفيلسوف باعتبارها سعي للموت، بوصفه الحالة المثالية التي يمكن فيها وحدها الوصول إلى المعرفة الحقة، هو تصور ممكن فحسب إذا ما كان هناك اقتناع جازم بالخلود. ومع ذلك فقد رأينا مناقشتنا لحجج أفلاطون حول خلود النفس انه لم يكن مقتنعا تماما بها، فهل يتعين علينا كذلك استنتاج أن إيمان أفلاطون بالخلود كان

مهتزا ؟ إذا كان الأمر كذلك فانه سيعني أنه لا بد من التخلي عن الرؤية التي ذكرناها الآن توا عن حياة الفيلسوف، غير أنه يبدو أن شك أفلاطون يشير فحسب إلى الحجج، ويتضمن عل أقصى تقدير استحالة العثور عل براهين غير قابلة للتفنيد للخلود، لكن أفلاطون نفسه كان مقتنعا بالخلود، وكانت الحجج غالبا لصالح الآخرين.

ولكن إذا كان أفلاطون يؤمن إيمانا جازما بخلود النفس فعلى أية أسس قام إيمانه ؟ يتعين علينا في هذا الصدد أن نتأمل الفكرة التي تقول بأنه كان يؤمن بالمثل الخالدة وبخلود النفس «لأنه كان يخشى أن يموت» [11] وتشير الحجة الرئيسية التي تقدم لتدعيم هذه الفكرة إلى فترة مزعومة في حياة أفلاطون تأثر خلالها، وهو شاب، بالفيلسوف أقريطليوس... Cratylus، ويقال أن أقريطليوس الذي كان تلميذا لهيراقليطس قد فاق أستاذه لا في تشديده الأعظم على التغير فحسب (ذكر أنه ذهب إلى القول: «بأنك لا تستطيع أن تخطو إلى النهر حتى ولو مرة واحدة») وإنما كذلك في حزنه الشديد عل استحالة الإفلات منه، غير أنه ليس هناك دليل على أن أفلاطون قد تأثر بعمق بمشهد التغير والموت، ولا يذكر أرسطو وهو مصدر كل معلوماتنا عن معرفة أفلاطون باقراطيلوس شيئا عن ذلك، وما ذكره يشير، فيما يبدو، إلى العكس، فهو يذكر أن اكتشاف «أن كل الأشياء الحسية هي في حالة تغير مستمر» قد وصل بأفلاطون إلى النتيجة القائلة بأنه «ما دام هناك علم أصيل فلا بد أن يكون موضوعه شيئا آخر غير التغير». [12]

والقول بان الخوف من الموت هو «الروح الملهمة» لفلسفة أفلاطون هو أمر تناقضه كذلك عبارة أفلاطون (الواردة في ثياتيتوس... Theaetetus -155 د) والقائلة بان «الفلسفة تبدأ بالدهشة»، وظاهرة الموت قد تثير «الدهشة» بالطبع، لكن القضية المطروحة هنا ليست ما إذا كان أفلاطون مفتونا بالموت أو خائفا منه، وهو ما يفرض انه كان عليه شان معظم الناس وإنما هي تتمثل فيما إذا كان يؤمن بهذا الذي آمن به لأنه كان يخشى الموت.[13]

غير أن أقوى اعتراض على القول السابق يتمثل في القول بان الخوف من الموت لا يسفر بالضرورة عن الإيمان بالخلود، فهناك عدد كبير ممن يخشون الموت يعجزون، رغم خوفهم ذاك, عن اعتناق هذا الاعتقاد الذي يبعث على العزاء.

ولكن إذا كان من المشكوك فيه بشدة أن أفلاطون قد آمن بالمثل الخالدة وخلود النفس بسبب خوفه من الموت فان ذلك لا يعني أن الموت لم يكن دافعا هاما وملهما لفلسفته(14) . فحالة جزئية واحدة للموت وأعني بها موت معلمه وصديقه سقراط لعبت دورا حاسما في تحديد اتجاه جهده الفلسفي بأسره، فالرجل الخير الحكيم يمكن أن يتهم زيفا ويحكم عليه بالموت، وقد أدى ذلك إلى انشغاله بمشكلة العدالة والحكومة الصالحة والتربية، مما أدى إلى كتابة «الجمهورية» و «النواميس»، كذلك أدت ساعات سقراط الأخيرة وشجاعته وتماسكه في مواجهة الموت ومناقشته لطبيعة الموت بأفلاطون إلى تطوير الحجج القائمة على خلود النفس في محاورتي «فيدون» و «فايدروس».

الهوامش

(*1) يعرف أرسطو النفس بأنها «كمال أول... Entelechia لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة» النفس الباب الثامن. والكما ل الأول هو أول درجات الوجود، أما الجسم الطبيعي الآلي فهو عكس الصناعي ويتميز بأنه ذاتي الحركة ولديه الاستعداد لتأدية الوظائف الفسيولوجية (المراجع)

(*2) الموناد.. Monad كلمة يونانية معناها الوحدة القائمة بذاتها وقد ترجمها فلاسفة الإسلام بالجوهر الفرد (المراجع)

4 أرسطو خلود العقل

كان أرسطو، أعظم ا تلاميذ أفلاطون، على طرف النقيض، في جوانب كثيرة، من أستاذه، فقد وقف بقدمين راسختين في أرض الواقع، بالمقارنة باهتمام أفلاطون بعالم يجاوز الحواس، وجعله ذلك يسعى وراء إجابته على الموت في العالم الطبيعي وبوسائل مستمدة من الموهبة الطبيعية للإنسان، وليس من خلال اللجوء إلى غير المرئى.

وكان في كتاباته الأولى لا يزال تلميذا مخلصا لأفلاطون، فهو في محاورته بعنوان «اوديموس... Eudemos(*1) لا يتابع أفلاطون في موضوعه الأثير وهو خلود النفس فحسب، وإنما هو يؤكد كذلك على وجود النفس السابق على البدن، وكذلك انتقالها من جسم إلى آخر، ويؤكد بالتالي على بقاء الشخصية الفردية الواعية بعد الموت، ويتحدث في محاورة «بروتربيتكيوس» (*2) التي حكاها شيشرون في مطارحته «هورتنشيوس»... Hortensius عن الجسم باعتباره سجن النفس. (1)

غير أنه بعد أن طور أرسطو مذهبه الفلسفي الخاص ظهر اختلاف جذري مع أفلاطون، ففي كتابه «النفس... De Anima» يضرب صفحا عن

انتقال النفس من جسم إلى آخر ويصفها بأنها أسطورة، وتظهر النفس باعتبارها كمال أول لجسم طبيعي، وترتبط به بشكل وثيق عل نحو ما ترتبط قوة الأبصار بالعين، فكل الظواهر النفسية... Psychical - بما في ذلك المؤثرات - تعتمد عل الجسم،[2] حيث الإنسان-شان معظم الكائنات الحية الأخرى-يواصل البقاء فحسب طالما هو يتواصل في نسله:

« ... أقرب الوظائف من الطبيعة لكل كائن حي كامل (أي الذي بلغ كمال غايته) ليس يناقض (كالكائن المبتور مثلا)، أو لا يكون التوليد فيه تلقائيا، هو: أن يخلق كائنا آخر شبيها به، الحيوان حيوانا آخر، والنبات نباتا آخر، بحيث يشارك في الأزلي والإلهي بحسب طاقته، لأن هذا هو موضوع النزوع لجميع الكائنات، وغاية نشاطها الطبيعي. ولكن لفظ «الغاية» يقال على معنين: فهو من جهة الهدف نفسه. ومن جهة أخرى الكائن الذي هذا الهدف غايته. إذن لما كان من المستحيل على الجزئي أن يشارك في الأزلي والإلهي، بضرب مستمر. وذلك لأن أي كائن فاسد لا يمكن أن يبقى هو هو بالذات والعدد، فانه لا يكون كذلك إلا من حيث يشارك الكائن (في الأزلي والإلهي) مشاركة قد تزيد أو تنقص، فيبقى بذلك لا بذاته، وإنما الذي يبقى شيء شبيه بذاته، ليس واحدا بالعدد، بل واحدا بالنوع، »[3]

أن أرسطو يتبنى موقفا متشككا للغاية إزاء نظرية المثل عند أفلاطون، ويعتقد أنه من المستحيل أن تستطيع النفس بكليتها مواصلة البقاء.

«لم يكن أفلاطون مغرقا في الخطأ حينما قال أن هنالك من «الصور» بقدر ما هنالك من أنواع الأشياء الطبيعية (إذا كانت هناك صور متميزة عن أشياء هذه الأرض) أن أسباب الحركة توجد كأشياء وتسبق النتائج لكن الأسباب بمعنى التعريفات تتزامن مع نتائجها، فحينما يكون الإنسان معافى فان العافية توجد كذلك. وشكل الكرة البرونزية يوجد في الوقت ذاته الذي توجد فيه الكرة البرونزية (لكن علينا أن نبحث أن كانت أي صورة تواصل البقاء كذلك فيما بعد، ففي بعض الحالات لا يكون هناك ما يحول دون ذلك، على سبيل المثال قد تنتمي النفس إلى هذا النوع، ليست النفس كلها وإنما العقل، فربما كان من المستحيل أن تواصل النفس كلها البقاء) من الواضح إذن انه ليست هناك ضرورة-على هذا الأساس على الأقل-لوجود المثل فالإنسان ينجبه إنسان، إنسان معين ينجبه أب فرد، والأمر ذاته في

الفنون، ففن الطب هو العلة الصورية للصحة. [4]

لكن أرسطو كان على الرغم من ذلك يدرك الفارق العميق بين الحيوان والإنسان، فما يميز الإنسان عن الحيوان هو عقله... Nous أي قدرته على التفكير، والعقل إنما يأتي للإنسان «من الخارج» انه العنصر الإلهي في الإنسان، وهو وحده الذي لا يفنى عند الموت.

وقد أدت آراء أرسطو حول خلود العقل إلى خلافات طويلة ومريرة فيما يتعلق بتفسيرها، فهل كان يؤمن بالخلود الشخصي ؟ وإذا لم يكن يؤمن به فما الذي عناه ببقاء العقل واستمراره ؟ إن الطريقة التي عبر بها عن آرائه لا تخلو من غموض:

«والواقع أن من الواجب في النفس أيضا أن نحدد هذا التميز، ذلك أننا نميز من جهة العقل الذي يشبه الهيولى لأنه يصبح جميع المعقولات. ومن جهة أخرى العقل الذي يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعا كأنه حال شبيهه بالضوء: لأن الضوء أيضا بوجه ما يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل. وهذا العقل المفارق اللامنفعل غير الممتزج، من حيث انه بالجوهر فعل، لأن الفاعل دائما أسمى من المنفعل، والمبدأ أسمى من الهيولى، والعلم بالفعل هو وموضوعه شيء واحد. أما العلم بالقوة فهو مقدم بالزمان في الفرد، ولكنه ليس متقدما بالزمان على الإطلاق. ولا تستطيع أن تقول أن هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى. وعندما يتحرر العقل من أوضاعه الراهنة فانه يبدو على ما هو عليه دون زيادة. وعندئذ فقط يكون خالدا وأزليا (وعلى ذلك فإننا لا نتذكر فعله السابق، لأن العقل بهذا المعنى غير مفارق، على حين أن العقل المنفعل فاسد. وبدون العقل الفعال لا تعقل.» [5]

حينما يقول أرسطو في هذه الفقرة الأساسية إنه عند الموت «يطلق سراح الذهن من أوضاعه الراهنة، فان المرء يتذكر وجهة نظر أفلاطون عن تحرير النفس من قيود الجسد، ولكن هل يعني ذلك أن الوعي الفردي يستمر أو أن الجزء الإلهي من الإنسان يعاد امتصاصه فيرتد إلى مصدره الأصلي ؟ أم هو يعني أن الإنسان يحقق الخلود (بغض النظر عن بقائه غير المباشر في نسله) حينما يعيش «حياة العقل» فحسب متبعا في ذلك طبيعته الحقة ؟

على أية حال فليس متاحا أن يعيش الإنسان مثل هذه الحياة فحسب،

في نظر أرسطو وإنما ذلك واجبه أيضا.

«إذا كان العقل إلهيا فانه بالمقارنة بالإنسان تغدو الحياة وفقا له إلهية بالمقارنة الإنسانية، ولكننا لا ينبغي أن نتبع أولئك الذين ينصحوننا باعتبارنا بشرا بان نفكر في الأمور البشرية وباعتبارنا فانين في الأشياء الفانية وإنما ينبغي بقدر ما نستطيع أن نجعل من أنفسنا خالدين وأن نكافح بكل ما فينا من قوة كي نحيا وفق أفضل ما فينا، وان كان صغيرا في حجمه فان ما يفعله في مجال القوة والقيمة يتجاوز كل شيء، سيبدو ذلك أيضا كما لو كان كل إنسان بذاته حيث انه الجزء الأفضل والمهيمن فيه، من هنا فانه سيكون من الغريب ألا يختار حياة ذاته وإنما حياة شيء آخر، وما قلناه من قبل سينطبق الآن، فما هو مناسب لكل شيء هو بالطبيعة الأفضل والأنسب لكل شيء، ومن ثم فان الحياة-وفقا للعقل-هي بالنسبة للإنسان الأفضل والأنسب حيث إن العقل-اكثر من أي شيء آخر-هو الإنسان، هكذا فان هذه الحياة هي الحياة الأسعد كذلك».(6)

أما الخوف من الموت، فمناسباته قليلة، بل إن أكثر ضروب الموت فظاعة وإيلاما، كما هو شان ذلك، الضرب الذي ورد وصفه في القصيدة التي أهداها أرسطو لذكرى صديقه هرمياس... Hermeias الذي لقي حتفه على نحو قاس بأمر من ارتا كزركزيس الثالث... Artaxerxes III - يمكن قهرها بالشجاعة والفضيلة.

«ومن الجلي أن الأشياء التي نخشاها هي أشياء فظيعة، وهذه بالجملة هي الشرور، ولقد عرف عقلاء الناس الخوف بأنه توقع الشر، ونحن الآن نخشى كافة الشرور، على سبيل المثال الدناءة، الفقر، المرض، فقدان الأصدقاء، الموت، لكن الإنسان الشجاع لا يعتقد أن كافة هذه الشرور تقلقه، فالخوف من بعضها أمر صائب ونبيل وانه لمن الوضاعة ألا يخاف المرء منها كالدناءة على سبيل المثال... فأي ضروب الأشياء المخيفة إذن يخشى الإنسان ؟ من المؤكد أنه يخشى أعظمها، فما من أحد غيره يحتمل أن يصمد في مواجهة ما يثير الذعر، الآن نجد أن الموت هو اكثر الأشياء فظاعة لأنه النهاية وما من شيء يعتقد بأنه يظل طيبا أو سيئا للموتى عقبه، لكن الرجل الشجاع لن يبدو قلقا حتى إزاء الموت في كافة الظروف في البحر أو خلال المرض عل سبيل المثال، ففي أي الظروف إذن ؟ من

المؤكد انه في أعظمها، الآن نجد أن مثل ضروب الموت تلك تتجلى في ميدان القتال فهي تحدث في أعظم وأسمى الأخطار.. من اللائق إذن أن يدعى شجاعا ذلك الذي لا يستشعر الخوف في مواجهة موت نبيل وفى مواجهة كافة الأوضاع الطارئة التي تضم في رحابها الموت...[7]

إن الخوف قد يعرف باعتباره ألما أو اضطرابا ناشئا عن تخيل لشر متميز أو مؤلم يحل في المستقبل، إلى صورة شرور مدمرة أو مؤلمة فحسب، فهناك بعض الشرور منها على سبيل المثال الخبث أو الغباء لا يخيفنا احتمال وقوعها، إنني اقصد فحسب تلك الشرور إلى تنطوي على آلام وإيقاع خسائر كبرى بل وحتى تلك إذا ما بدت لا دانية فحسب وإنما قريبة بحيث تغدو وشيكة الوقوع، فنحن لا نخشى الأشياء التي لا تزال بعيدة جدا، إذ إننا جميعا نعلم على سبيل المثال بأننا سنموت لا محالة لكن ذلك لا يقلقنا لأن الموت ليس قاب قوسين أو أدنى... [8]

غير أن الجنود المحترفين يستحيلون جبناء جميعا حينما يثقل عليهم الخطر... بينما تموت قوات المواطنين في مواقعها... فبالنسبة للأخيرين يعد الهرب مشينا والموت مفضلا على الأمان على تلك الأسس...» [9]

ما الذي يضعه أرسطو في مواجهة الموت الذي هو«أكثر الأشياء فظاعة» غير الشجاعة ؟ إنه دهشته إزاء أعاجيب الكون، فقد دفعه فضوله النهم إلى دراسة الأجرام السماوية، والمعادن، والنباتات، والحيوانات والإنسان. وقام بجمع وترتيب وتصنيف وقائع ومعلومات من أرجاء الأرض كافة، وقد عم هذه المهمة الهائلة تلك الرؤية الشاملة لكلية الأشياء: فالعالم ليس خالدا ولا يقبل الفناء فحسب، وإنما هو يتضمن غرضا وخطة كما يشهد بشكل خاص التنظيم الغرضي للكائنات الحية «أن الله والطبيعة لا يفعلان شيئا بغير تخطيط»[10]. وعلى الرغم من انه ليست هناك عناية إلهية ترعى سعادة كل كائن مفرد، وأن شخصية الإنسان لا تبقى بعد الموت، فان أرسطو أحس بقوة بالغة أن للوجود الإنساني معنى، وأنه هام في تلك الخطة الكونية. فقد يكون الموت شرا لكنه رغم ذلك ليس عبثا.

الهوامش

(*1) كتب أرسطو مؤلفات الشباب على شكل محاورات، ويبدو أنه فعل ذلك بتأثير أفلاطون إذ تتشابه عناوينها بعناوين محاورات أستاذه فمنها السياسي والسوفسطائي والمادبة... الخ وأوديموس... Eudemos - وقد سميت عل اسم صديق أرسطو الذي مات في محاولة سياسية اشترك فيها أفلاطون لاسترداد السلطة لديون في سراقوصه-تتناول مسالة خلود النفس (المراجع).

(*2) بروتربتيكوس... Protrepticos أي تمهيد للفلسفة وهو من مؤلفات الشباب أيضا (المراجع).

5 أبيقور: الموت لا يعنينا في شيء

من الجلي أن إيمان أرسطو الفلسفي لم يكن يجاوز فحسب الإدراك العقلي لمعظم معاصريه، وإنما لم يقدم، فيما يبدو كذلك إجابة مقنعة تماما لأولئك الذين كانوا يستشعرون، بحدة، صدمة حتمية الموت. فمعظم الناس لا يملكون أو لا يعتقدون أنهم يملكون الشجاعة التي كان يتحدث عنها. أضف إلى ذلك أن شبح العالم السفلي.. Hades ظل فيما يبدو رغم ذلك أمرا شديد الواقعية بالنسبة لهم.

هناك مذهب فلسفي آخر وضع، من ناحية، لمواجهة هذا الموقف، وليسهل، من ناحية أخرى، التأقلم مع الموت، وهو يتميز لا بالجهد الذي بذل لبلوغ هذا الهدف فحسب، بغير تحد لرؤية الموت على ما هي ماثلة في التجربة الحسية، وإنما كذلك وعلى وجه الدقة بتأكيد فناء النفس وانعدامها الشامل في حالة الموت.

ليست المعرفة بالنسبة لأبيقور غاية في ذاتها على نحو ما كانت بالنسبة لديمقريطوس، وإنما هي «علاج للنفس»، وهو يدعو موجزا لنظرياته

الأساسية باسم «العلاجات الأربعة» وهي: «لسنا بحاجة إلى الخوف من الله. الموت يعني غياب الإحساس. من اليسير تحقيق الخير. من اليسير احتمال الشر»[1] ويقول: «اللاجدوى هي كلمة يقولها الفيلسوف ولا تخفف أي معاناة للإنسان». [2]

تمثل الأبيقورية إلى جانب الرواقية عل الصعيد الفلسفي رد فعل تجاه النزعة الثنائية عند أفلاطون، لكنها كذلك رد فعل لجوانب معينة في الديانة الشعبية، ومن الواضح أنهما، بمعنى أضيق، كانا رد فعل تجاه الأثر الجانبي الذي لا مندوحة عنه لكل نظرية تنفي نهائية الموت: والخوف من العالم الأخر. ويمكن الحكم على مدى ضخامة وانتشار هذا الخوف من نجاح حجة أبيقور القائلة بان النفس تنحل بعد الموت. ويرفع ويتسامى لوكريشيوس بمرتبة معلمه أبيقور باعتباره «مجد الجنس الإغريقي» وصاحب فضل على البشرية وذلك «لتضميمه صدور البشر بمفاهيم تقول الحقيقة ولوضعه حدا للشهوة والخوف» بحيث طرد الخوف من أخيرون... Acheron بعيدا، ذلك الخوف الذي يثير اضطراب حياة الإنسان من أعمق أغوارها ويضفي على الأشياء كافة سواد الموت ولا يتيح لأي متعة أن تكون خالصة وبلا شوائب». [3]

أن أبيقور يتبنى مادية ديمقريطوس، غير أن هذه المادية هي مذهب حيوية المادة... Hylozoism، أي أنها تتضمن القول بان المادة تحتوي، بشكل ما، على بذور الحياة. والعالم بالنسبة لأبيقور، كما هو بالنسبة لديمقريطوس، يتألف من ذرات غير مرئية وخالدة تختلف في الحجم والوزن والشكل، وثمة ذرات خاصة مستديرة ونارية توجد في الصدر تشكل النفس. والشيء الهام هو أن النفس هي نتاج تلاق عرضي بين الذرات وأنها تتكون مع الجسد وتفنى بفنائه، ومن الجلي أن ما جذب أبيقور في هذه النظرية هو قابلية النفس للفناء مع الجسم حيث أن هذه القابلية تجعل من جميع المخاوف الدائرة حول معاناة النفس وعذابها بعد الموت أمورا لا أساس لها.

ولكن ما دامت الروح موجودة، فإنها تبتلى بالمرض الذي تسببه المعتقدات الدينية، ويتألف من خشية الآلهة والعالم الآخر. أن الآلهة موجودة لكنها ليست على ما يظن العامة، ففكرتهم عن الآلهة تنشا من الخوف بازاء ظواهر طبيعية مفزعة، يفسرونها عل أنها تجليات للغضب الإلهي.

وينشا تصويرهم للعالم الآخر حيث يعاقب الأشرار من سوء الطوية عند الإنسان. فالآلهة بالنسبة لأبيقور لها سمات أخرى تختلف أتم الاختلاف عن تلك التي تعزى إليها عادة، فهم ا يعيشون حياة سعيدة في عوالم بين الكواكب، لكنهم لا يهشون بعالم الإنسان حيث إن هذا العالم يعكر سعادتهم. وهكذا نجد أن نظرة أبيقور التي أصبح فيها الآلهة في حالة تقاعد تقترب من الإلحاد من الناحية العملية، رغم نفيه القاطع لهذا الاتهام.

إن العالم الذي تغيب عنه الآلهة على هذا النحو تحكمه الصدفة، والإنسان لا يراوده أمل في تحسين العالم، ولا بد له أن يقنع بان يحصل من خلال جهوده على أفضل ما يمكن أن يعطيه هذا الوجود. فعلى الرغم من أنه خاضع-شان الحيوانات-لقوى الطبيعة فانه يمتلك حرية نسبية للفعل، وبالنسبة له «ليس هناك إرغام على أن يحيا في ظل الإرغام».[4]

إن بوسعه أن يحقق السلام العقلي، وان ينتزع من الحياة الحد الأقصى للذة. غير انه ليس هناك تناقض بين تأكيد أبيقور من ناحية عل أن اللذة هي الهدف من الحياة وأن المثال الأعلى للرجل الحكيم هو من ناحية أخرى الوصول إلى حالة التحرر من القلق... Ataraxia[*] التي يمكن للمرء الوصول إليها من خلال قمع الرغبات وقهر المخاوف، ذلك أن حالة التحرر من القلق ليست غاية في ذاتها، وإنما هي تستمد قيمتها فحسب من كونها أداة لبلوغ اللذة.

إن هذا التأكيد على أهمية اللذة هو سبب سوء فهم للأخلاق عند أبيقور، غير أنه كان يتوقع ذلك وحرص على التشديد على أنه «حينما نذهب إلى القول بان اللذة هي الغاية فإننا لا نعني ملاذ المتهتكين واللذات الحسية، كما يفترض البعض ممن يتصفون بالجهل أو يخالفوننا الرأي أو لا يفقهون، وإنما نعني التحرر من الألم في الجسد والاضطراب في الذهن».[5]

والعبارة الشهيرة: تناول الطعام، احتس الشراب وامرح فغدا نموت «هي شعار أبيقوري زائف، يدل عل سوء تفسير شائع لتعاليم أبيقور.

الخوف من الموت عند أبيقور هو العقبة الكبرى في سبيل السلام العقلي،

(*) حالة الأتراكسيا... Ataraxia نعني الخلو من الهموم والمشاغل، وهي الحالة التي يبلغها الفيلسوف في نظر أبيقور عندما تتوفر له الرؤية العقلية الصحيحة (المراجع).

لكنه يمكن التغلب عليه، لأنه يقوم على غير أساس تماما:

«ألا فلتعتد الاعتقاد بان الموت لا يعني شيئا بالنسبة لنا، فالخير كله والشر جميعه يكمنان في الحس، لكن الموت حرمان من الحس، من هنا فان الفهم الصحيح هو أن الموت لا يعني شيئا بالنسبة لنا، وذلك يجعل فناء الحياة أمرا يمكن الاستمتاع به لا لأنه يضيف إليه مدى لا نهائيا من الزمن وإنما لأنه يستبعد شوق الإنسان للخلود، فليس هناك ما هو مرعب في الموت، من هنا فانه في تكاسل يتحدى ذاك الذي يقول بأنه يخشى الموت لا لأنه سيكون مؤلما حينما يحل، وإنما لأن توقعه أمر مؤلم، فإذا لم يكن يؤلم عند حدوثه فلا يثير توقعه إلا خوفا أجوف، وهكذا فان الموت، وهو أعظم الشرور، لا يعني شيئا بالنسبة لنا حيث أنه طالما كنا موجودين فانه غير موجود، ولكنه حينما يحل فإننا لا نكون موجودين. وهكذا لا يثير القلق في الأحياء ولا الموتى، فهو بالنسبة للأوائل ليس موجودا، أما الأخيرون فانه لا يصبح لهم وجود حينما يحل».(6)

تلك هي الحجة الأبيقورية الشهيرة ضد الخوف من الموت.

وفيما يحاول أبيقور التخفيف من الخوف من الموت فانه يعارض كذلك أولئك الذين ينتقصون من قدر الحياة ويؤكدون أن الخير الأسمى هو ألا يولد المرء، فالحياة بالنسبة له يمكن أن تكون خيرا إذا ما تعلم الإنسان فحسب كيف يحيا وكيف يموت:

«لقد توقعتك أيها القدر، وتحصنت في مواجهة هجماتك السرية جميعا. ولن نستسلم أسرى لك أو لأي ظروف أخرى، ولكن حينما يحين أوان رحيلنا فإننا سنرحل عن الحياة باصقين احتقارا عليها وعلى أولئك الذين يتشبثون عبثا بها، ومرددين في أنشودة انتصار مجيد أننا قد عشنا حياة طيبة».(7)

إن تضارب الحجة الأبيقورية إزاء الخوف من الموت يصبح جليا عند لوكريشسيوس قاروس (96-55 ق. م) تلميذ أبيقور البارز، الذي طور تفصيلا رد الأبيقورية على الموت، ففي الكتاب الثالث من مؤلفه «طبيعة الأشياء» يطرح سلسلة من الحجج تأييدا لفناء النفس ويصل إلى القول بان «الموت لا يعني شيئا بالنسبة لنا، ولا يعنينا مثقال ذرة... حيث إنه تمت البرهنة على أن طبيعة العقل فانية»(8) وهو يحاول تبديد خوف الجميع حتى أولئك الذين يؤمنون بوجود نفس مستقلة تبقى بعد الموت:

«حتى إذا ما افترضنا طبيعة العقل وقدرة النفس على الإحساس بعد انفصالهما عن جسمنا الذي يتحول إلى كيان واحد بفضل الرابطة الموحدة بين الجسم والنفس والقائمة عل التزاوج، فان ذلك لا شيء بالنسبة لنا. وإذا ما قدر للزمن أن يجمع مادتنا بعد موتنا وأن يضعها من جديد في الوضع ذاته الذي هي عليه الآن وأن يهبنا مرة أخرى نور الحياة فان هذه النتيجة، بدورها، لن تعنينا على الإطلاق طالما أن سلسلة وعينا الذاتي قد تفككت حلقاتها.

من هنا فان من يشكو من أنه ولد فانيا يبالغ في الأنين، وهو لا يرى أنه بعد الموت الحقيقي لن تكون هناك ذات أخرى باقية عل قيد الحياة. وتنوح على أن ذاتها قد لقيت حتفها ولن تقف وتحزن إذ ترقد ذاتها مهشمة أو محترقة»[9]

غير أن الحجة الأبيقورية بوصفها علاجا للخوف من الموت تتضمن قصورا، فهي تنطبق عل جانب «واحد» من هذا الخوف، هو الخوف مما يحدث بعد الموت. بيد أن هناك جانبين آخرين على الأقل لهذا الخوف. ويقول لوكريشيوس عن الخوف من عملية الاحتضار إنه خوف بلا أساس لأن الموت يقبل سريعا وعل نحو غير مؤلم، انه موت «مباغت»، غير أن حجته غير مقنعة تماما فيما يتعلق بالجانب الأكثر أهمية من هذا الخوف وهو كراهية التوقف عن الحياة، فحينما يشكو البشر من أن تلك المتعة التي وهبت للبشر المسكين قصيرة.

ففي لمحة تكون حاضرة ثم قد لا تعود بعدها أبدا «فان لوكريشيوس يرد على ذلك بقوله انهم يتصرفون» كما لو أنه بعد موتهم سيكون هذا الموت واحدا من مآسيهم الرئيسية.... كما لو كان التوق إلى أي شيء سيقهرهم.[10]

ومن الجلي أن هذه الحجة تتجنب القضية الرئيسية، حيث إن الموضوع الأول للخوف بالنسبة لمعظم الناس هو، على وجه الدقة، «أننا لن نكون موجودين حينما يحل الموت»، أما أبيقور فقد ألقى نظرة سريعة على الموضوع[11].

ورأى أنه من المسلم به أنه ما من أحد يكترث حقا بعدم الوجود ويعالج الأمر كله كما لو كان مماثلا لعدم وجود المرء بالدار لدى وصول زائر غير مرغوب فيه.[12]

ولا بد أن لوكريشيوس أدرك أن الخوف من الموت ينشأ غالبا من القول أن «عقل الإنسان فان» وأن هذا الخوف لم يتصد له الإنسان بالصورة المناسبة، فنحن نجده يتخلى فجأة عن سخريته اللاذعة من أولئك الذين يخشون من خواء الموت وعدمه ويأخذ بحجة خواء الحياة ورتابتها، ويلجا إلى استخدام بدعة التقليل من شان الحياة لجعل الموت مقبولا مخالفا بذلك أبيقور:

«أضف إلى هذا أننا دائما منهمكون وغارقون في المشاغل ذاتها وما من لذة جديدة تستحدث بمواصلة الحياة، ولكن بينما ما نتوق إليه لا يتاح لنا فانه يبدو كما لو تجاوز كافة الأشياء الأخرى ثم حينما نحصل عليه فإننا نتوق إلى شيء آخر، وأبدا يتملكنا نفس التعطش للحياة، ونحن نحدق فاغري الأفواه.. [13]

إن لوكريشيوس يضيف إلى هذه الحجة حجة أخرى إذ يقول: «أن شكا عارما يدور حول أي طالع سيجلبه لنا المستقبل أو أي حظ سيحمله لنا أو أي نهاية ستحيق بنا» كما لو كان الإنسان سيكف عن الحياة خوفا من مآسي المستقبل، أو يعزى نفسه فيما يتعلق بضرورة الموت «الآن» لأنها موضع شك وأي نهاية ستحيق بنا كما لو كانت هذه النهاية يمكن أن تكون شيئا آخر غير الموت العاجل والخالي من الألم.

أن هجعة الموت تبعث العزاء على هذا النحو بالنسبة للوكريشيوس لا لشيء إلا لأن الحياة مؤلمة وحافلة بالعذاب.

«سوف ترقد ولن تستيقظ ثانية أبدا،
وعندما تفارق الحياة تتخلى عن ألمك العنيف...
وأسوأ ما يمكن أن يحل بك، إذا أصاب التقدير،
هو سبات عميق وليل طويل طيب...
موجود يفنى، وموجود آخر يظهر،
يتغير لكنه لا يضيع فالطبيعة تعطي وتأخذ.
يتعين العثور على مادة جديدة للأشياء المقبلة،
وهذه يتعين أن تبلى كسابقتها، وأن تمتثل لحكم ا الطبيعة،
الأشياء كافة-شأنك أنت-لها أوان للازدهار والانهيار،
ومن فناء أحدها يولد الأخر، فالحياة لا تقتصر عليه أو عليه.

إنها تمنح للجميع للاستخدام، ولا تمنح لأحد للتملك
لكن هناك كل شيء ساكن في ذلك الرقاد الخالد
فكل الحكايا الكئيبة الموحشة التي ينشدها الشعراء
تثبت صحتها على الأرض لا في الجحيم . [(14)]

٦ الرواقية الإغريقية والرومانية

الرواقية المبكرة:

كانت الرواقية وهي المذهب الفلسفي العظيم الأخر في العصور القديمة أكثر تطورا من الأبيقورية على الرغم من أن المذهبين قد نشآ في وقت واحد، وإن كانت المشكلات التي انشغلت بها الرواقية أكثر اتساعا في نطاقها من مشكلات الأبيقورية.

ومع انهيار دولة المدينة القديمة وتكوين الإمبراطورية على يد الإسكندر الأكبر، أصبحت مجموعتان من المشكلات ملحتين، فمن ناحية مست الحاجة لظهور رؤية «لعالم واحد» توضع فيه الخلافات حول الأصل والعرف تحت خاصية مشتركة، هنا عثر على الإطار المرجعي الشامل، وهو متابعة السوفسطائيين الذين عارضوا التقليد، وأكدوا أهمية الطبيعة البشرية. ومن ناحية أخرى لم يكن الفرد الذي حرم من الأمن العاطفي والمعنى الواضح للوجود في دولة المدينة ومن أجلها وواجه عالما شاسعا وغريبا، في حاجة فحسب إلى المساندة والإرشاد فيما يتعلق بكيفية الحياة في هذا العالم، وإنما أصبح يعي كذلك أنه فرد منعزل، ولقد وضع هذا الإدراك الجديد لفرديته مشكلة الموت القديمة في بؤرة أكثر حدة. وبينما ركز الأبيقوريون عل الفرد

ذاته وحاولوا معالجة الموقف الجديد عن طريق بناء الثقة بالنفس والاعتماد على الذات والقوة الداخلية والسيطرة على المخاوف وضروب القلق من الداخل (أما أن ذلك هو السبب في أنهم فضلوا صورة للعالم قوامها أنه مجرد تسلسل للذرات لا يبالي بالإنسان أو أنهم اعتقدوا أن مثل هذه الصورة صحيحة-فلا يزال ذلك موضع مناقشة) فان الرواقيين، وعلى الرغم من اهتمامهم بصورة مماثلة بدعم مقاومة الفرد لتقلبات العالم الخارجي وكان مثالهم الأعلى القائم على حالة اللامبالاة[*1] أكثر تطرفا من المثل الأعلى الأبيقوري القائم على حالة التحرر من الخوف والقلق [*2]، فانهم قد سعوا إلى غرس جذور الإنسان في الطبيعة، وكان عالمهم الذي كان الإنسان جزا لا يتجزأ منه بالغ الانتظام بقدر ما كان العالم الأبيقوري فوضويا.

وقد تابع الرواقيون الأوائل وجهة نظر هيرقليطس عن النار الخلاقة باعتبارها المبدأ المادي والروحي في آن معا. وعندهم أن العالم ليس واقعا تحت رحمة الصدفة، وإنما هو يخضع لقوانين كونية، والعناية الإلهية التي تحكمه سامية في مكانتها. ويعود الكون بصورة دورية وعبر احتراق كوني هائل إلى حالته الطبيعية، فتستوعبه النار الإلهية مرة أخرى، ثم تتكرر عملية تشكيل العالم وكل ما يقع فيه مرة أخرى[1] والله حال في العالم، وفي هذا الضرب من وحدة الوجود نجد موقفا وسطا بين النزعة التشبيهية المنتمية إلى الديانة الشعبية والنزعة الإلحادية الأبيقورية.

أن النفس البشرية «ذات طبيعة مادية وهي تنشا مع الجسد، وإن كانت مادتها أكثر نقاء وأكثر نبلا».[2] إنها جزء من النفس الإلهي وغير قابلة للفناء تماما، ولكن تستوعب فقط من جديد في الروح الإلهية التي صدرت عنها وذلك في نهاية العالم.[3] وهكذا فان الرواقين يعارضون معارضة متطرفة الأبيقوريين الذين يفصلون الإنسان عن الآلهة، بوضعه موضع اتصال مباشر مع المبدأ الإلهي.

يتعين على الإنسان أن يحيا ويسلك «وفقا للطبيعة»، فالموت ينتمي إلى النظام الكوني للأشياء تماما كالميلاد، وبقدر ما هو قانون شامل قابل للتطبيق على كافة الكائنات الحية، فانه كذلك «موافق للطبيعة» وبالتالي فانه قانون عادل، ولا أساس للشكوى منه أو الاحتجاج ضده، غير أن الطبيعة تعني أكثر مما نفهمه اليوم بهذا الاصطلاح، وبالتالي فان الحياة «وفقا

للطبيعة» هي أكثر بكثير من الحياة البسيطة أومن حياة الجماعات التي تعبد الطبيعة، فالعقل هو موهبة طبيعية للإنسان وتفترض الحياة وفقا للطبيعة الاستخدام الكامل لهذا العقل وتعني الحياة في سنا أنواره. والعقل لا يرينا فحسب القيمة المتضخمة للعديد من الأشياء التي تلقى تقديرا عاما، وإنما هو كذلك يمكننا من السيطرة على انفعالاتنا العنيفة. ويرافق زنون... Zenon مؤسس هذه المدرسة (335-265 ق. م) أبيقور في القول بان السيطرة على الانفعالات هي الطريقة الوحيدة لتحقيق حياة طيبة، لكنه يمضي قدما فيقول أن مثاله الأعلى ليس هو السلام العقلي فحسب، وإنما هي كذلك جمود الحس أو التبلد التام-فهي ضرب من اللامبالاة Apathy، ويبدو إذن أن الرواقيين كانوا في وضع أفضل للتعامل مع المشكلات التي تواجه الإنسان من الأبيقوريين، وهكذا فان مشكلة الخوف من الموت التي شغلت تدريجيا مكانة رئيسية تفكير الرواقيين على نحو ما فعلت بالنسبة لأبيقور ولوكريشيوس أمكن من حيث المبدأ الرد عليها من زاويتين: على الصعيد النفسي وذلك بدعم اللامبالاة، وعلى المستوى الميتافزيقي وذلك عبر نظرة وحدة وجود إلى العالم ، والأمل في عناية إلهية متسامحة، وربما كذلك عبر مبدأ العود الأبدي (على الأقل في الحالات التي يعتنق فيها هذا المبدأ).

غير أنه-لما كان المثل الأعلى لجمود الحس منذ البداية هدفا يفوق قدرات البشر، ويصعب بلوغه ولما كان الموت قد أصبح، شيئا فشيئا، المشكلة المحورية للرواقية-فإننا نجد تغيرات ملحوظة تطرأ على هذه الفلسفة خلال تاريخها الممتد لخمسة قرون، حيث تختلف آراء كل من الدعاة العظام للرواقية المتأخرة (أو الرومانية) وهم سنيكا، ابكتيوس، ماركوس أوريليوس لا فيما بينهم فحسب وإنما بالمقارنة بالمبدأ الرواقي كذلك.

وبالرغم من ذلك فان هناك رابطة قوية مشتركة ألا وهي تصورهم للفلسفة باعتبارها فن الحياة السليمة وكذلك تصورهم ا للموت أيضا، وكما أشار بينز.. Benz فان الموت بالنسبة لهم جميعا جدير بالالتفات كحدث أكثر منه كظاهرة. [4] وقد أصبح المشكلة المحورية للأخلاق الرواقية لأنه ذلك التجلي للحياة الذي يعد الموقف منه معيارا حاسما بالنسبة لمكانة الفيلسوف الأخلاقية.

سنكا: Seneca

يطرخ سنكا (4 ق. م-65 م) الذي كان مؤدب نيرون... Nero ومن أعظم ا الرومان تأثيرا في عصره الأسئلة التي تشغله في واحدة من أشهر رسائله إلى صديقه لوكيلوس... Lucilius [3*] «أليس بمقدوري أن أبحث عن بدايات الأشياء كافة، من الذي شكلها ومن الذي ميز ما كان ملقى في كتلة مختلطة غير متميزة ؟ أليس باستطاعي أن أتساءل من هو مبدع هذا الكون ؟... أينبغي علي أن أكون جاهلا بالمكان الذي انحدرت منه ؟ هل أرض ذلك كله مرة واحدة أم أمضي عبر ضروب من الميلاد متكررة ؟ والى أين أنطلق من قيد البشرية ؟»[5]

لكن الفلسفة، التي يتوقع سنكا أن تقدم الردود على هذه الأسئلة، يمكن أن تعلمنا كذلك كيف نموت، وهو يوصي بدراسة المفكرين العظام لأنه «لا أحد من هؤلاء سيجبرك على الموت، لكنهم ا جميعا سيعلمونك كيف تموت»[6] وهو في المحاورة الشهيرة المعروفة باسم «قصر الحياة» يعرف بان هذا القصر هو شكوى عامة للبشرية حيث:

« ... عمرنا قصير، والمدى الممنوح لنا يتبدد بسرعة خاطفة بحيث أن الكافة وباستثاء قلة محدودة يستنفدونه بمجرد ما يشرعون في أن يعيشوا حياتهم، وليست الجماهير التي لا تفكر هي وحدها التي تشكو مما تعده شرا شاملا، بل أن هذا الشعور نفسه قد أثار الشكاوي حتى بين الصفوة... ومن هنا تأتى شكوى أرسطو من الطبيعة، وهو موقف لا يناسب فيلسوفا، لقد كانت الطبيعة بالغة في سخائها على الحيوانات إلى حد أنها تحيا حياة الخمول لما يعادل خمسة أو عشرة أمثال عمر الإنسان فيما هذا الأخير بقدرته على تحقيق إنجازات عديدة وعظيمة يقيده مثل هذا المدى الأقصر للعمر».[7]

ويذهب سنكا إلى القول بان مثل هذه الشكاوي لا مبرر لها فالطول الحقيقي للحياة لا يمكن أن يقاس بالأعوام، فإذا ما بدت الحياة قصيرة فان ذلك يرجع فحسب إلى «أننا نجعلها كذلك، فليست مواهبنا سيئة لكننا نستخدمها على نحو يبددها «فالناس يبددون حياتهم بطرق عديدة، وهم ينفقونها في «أحزان لا أساس لها وبهجة حمقاء ورغبة شرهة ومجتمع مهذب» ثم يدركون أن موتهم سيحل قبل الأوان، والحياة تبدو قصيرة لأن

الناس يحيون كما لو كانوا سيعيشون للأبد «ولا ترد فكرة الضعف البشري على أذهانهم ا ويقولون جميعا انهم سيتقاعدون، ويستريحون يوما ما «ولكن» أي نسيان غبي للفناء ذلك الذي يتمثل في تأجيل نصائح العقل السليم حتى الخمسينات والستينات مع النية في بدء الحياة في عمر لم يبلغه إلا القليلون[8]».

تبدو الحياة أكثر قصرا بالنسبة للمنهمكين من الناس على نحو يفوق غيرهم، ولا يقصد سنكا فحسب أولئك «المنهمكين دائما في العمل ليكونوا في موضع يمكنهم من الحياة بصورة أفضل فهم يقضون حياتهم ا في إعداد مؤن الحياة، وإنما هو يعني كذلك أولئك المنهمكين «حتى في لهوهم»، أولئك الذين تعد حياتهم في الحقيقة «كسلا حافلا بالانشغال:< هواة جمع الأعمال الفنية، المتحمسين للرياضة، المتأنقين الذين «يقضون ساعات عديدة لدى الحلاق». وأولئك المنهمكين في «تأليف، وسماع، وتعلم الأغاني» وأخيرا «أدرج ضمن أسوأ المتعدين أولئك الذين يكرسون كل وقتهم ا للشراب والشهوة» ويصل إلى الاستنتاج بأن «الوحيدين الذين يعرفون اللذة حقا هم أولئك الذين يقضون وقتهم من أجل الفلسفة، إنهم وحدهم هم الذين يعيشون حقا.. وما لم نبرهن على جحودنا فانه من أجلنا جاء المؤسسون العظام لمدارس الفكر الإلهية، لقد أعدوا لنا طريقة للحياة...» ويستطرد سنيكا قائلا إنهم وحدهم أولئك الذين يجعلون «زينون وفيثاغورس وديمقريطس... أشخاصا مألوفين في حياتهم اليومية، الذين يؤثرون أرسطو وثيوفراستوس بالاهتمام يمكن أن يقال عنهم ، حقا، إنهم منهمكون في الاضطلاع بواجبات الحياة». ولن ينتظر مثل هذا الشخص شيخوخة سعيدة وجميلة فحسب، لكنه سيحظى بأصدقاء يمكنه أن يناقش معهم هين الأمور وعظيمها ويستشيرهم في مشكلاته كل يوم...» وفضلا عن ذلك فان مشاركته للفلاسفة «سوف تفتح أمامه الطريق إلى الخلود» و «ترفعك إلى سمت لا يطاح بأحد من علاه، ذلك هو المعنى الوحيد لإطالة فنائك وبالأحرى تحويله إلى خلود، أن ضروب التمجيد والنصب التذكارية... ستهوى عاجلا إلى الدمار، فليس هناك شيء لا يخربه مرور الزمن ويقضي عليه، لكن من يكرسون أنفسهم ا للفلسفة لا يمكن النيل منهم ، فالسن لا يوهن ذاكرتهم ولا يقلل من قوتهم».

مثل هذا المنهاج في الحياة هو الذي يقره سنيكا باعتباره الطريقة الوحيدة القادرة على تحييد فكرة الموت الباعثة على الأسى.(9)

فالفلسفة تبين لنا أن حياة الإنسان بل وشخصيته هي «متاع مؤقت» وانه ينبغي أن يعيش كما لو كان مدينا لنفسه وعلى استعداد لإعادة المبلغ كله في مرح لدى طلبه».(10)

ولكن من الجلي للغاية أن هذا ليس كافيا للتغلب على الخوف من الموت، فعلى الرغم من أن «الحياة الخيرة (وهي هبة الفلسفة) هي هدية أكثر جمالا من مجرد الحياة». وأن «الحياة لا ينبغي أن تبتاع بأي ثمن» فان فكرة الموت تطارد سنيكا(11).

انه يريد أن يعرف كيف يموت دون خوف وأسى وكيف يمنع فكرة الفناء من تسميم حياته، وهو يدرك أنه ليس من السهل التمكن من هذا الفن: «إنه شيء جليل وعلى المرء أن يتعلمه لفترة طويلة لكي يتمكن من الرحيل عن هذا العالم رابط الجأش حينما تدق الساعة المحتومة، ومن لا يملك إرادة الموت لا يملك إرادة الحياة، فقد منحت لنا الحياة فحسب شريطة أن نلاقي الموت، وهي تتحرك باتجاه الموت ومن هنا فانه من الحماقة أن يرهبه المرء».(12)

إن طريقة سنيكا الشهيرة في تجنب الخوف من الموت تتمثل في أن «المرء يتعين عليه أن يفكر فيه دوما»(13) ولكن على الرغم من أنه يكرر ما يرقى إلى موقف سقراط في محاورة «الدفاع» حيث يقول: الموت أما نهاية أو انتقال ولست أخشى أن أكف عن الوجود فذلك يماثل ألا يشرع المرء في الوجود ولست أخشى الانتقال فما من وضع بديل يمكن أن يكون مقيدا على هذا النحو»(14) فانه يرغب في الإيمان بخلود النفس، وهو يدرك أن «الثقاة العظام... وعدوا بمثل هذه الهبة أكثر مما برهنوا على وجودها» لكنه لا يرغب في التخلي عما يدعوه بـ «حلمه الخلاب»(15). وهو يبعد عن التراث الرواقي ويتابع أفلاطون، فيتحدث عن النفس باعتبارها «سجينة هذا المقر المظلم الكئيب» أي الجسد(16) وحجته الرئيسية للتدليل على خلودها هي عظمة العقل البشري، فيقول: «شيء عظيم ونبيل هو العقل البشري..... أن موطنه هو ذلك النطاق بأسره الذي يضم الذرا والمنحدرات الكائنة تحت السماء، تلك القبة التي يمتد تحتها البحر والبر وفي إطارها يفصل الأثير

ما هو بشري عما هو الهي ويلحقهما أحدهما بالأخر...» وبالمثل فان العقل لا يخضع لنطاق محدود من الزمن: «إنه يقول» كل القرون ملك يميني، وما من عصر يغلق في وجه العقول العظيمة، ما من مرحلة لا يتخللها الفكر، وحينما يقبل اليوم الذي سينفصل فيه هذا الخليط مما هو إنساني وإلهي سأغادر الجسد وأتركه هنا حيث وجدته وأحمل ذاتي إلى الآلهة»[17] إن هذا الوجود الأرضي ليس إلا استعدادا لوجود آخر: «على نحو ما يضمنا رحم الأم عشرة شهور(كذا في الأصل !) لا استعدادا لذاته وإنما الموضع الذي يبدو أننا سنلفظ إلى رحابه حينما يكون بمقدورنا التقاط النفس ومواصلة البقاء في الخارج، كذلك فانه في الفترة الزمنية الممتدة من الطفولة إلى الشيخوخة يتم إنضاجنا لميلاد آخر، أن بداية أخرى تنتظرنا، كما ينتظرنا وضع آخر»[18]. أن اليوم الذي ترهبه باعتباره النهاية هو مولدك إلى رحاب الأزل».

وسنيكا يرد على من يقول بأنه في تلك الحالة ليس هناك سبب لتأخير «الرحيل» مشيرا إلى أنه من الطبيعي مقاومة التغيير: «لدى مولدك الأخر كذلك يقتضي الأمر من أمك جهدا عظيما لتدفعك للدنيا، وأنت تبكي وتنوح، إن البكاء أيضا أمر عرضي بالنسبة للميلاد. [19]

وهو حين يعود إلى موضوع الخوف من الموت يذهب إلى القول بان البكاء عند الميلاد والخروج إلى الوجود الأرضي يمكن غفرانه: «فأنت تصل إلى الوجود بلا معرفة أو تجربة» ولكن حينما يحين أوان «الميلاد الجديد» فإننا ينبغي أن نتطلع إليه بلا تردد لأن تلك هي الساعة الحاسمة التي هي نهاية الجسد لكنها ليست نهاية النفس».

وهذا الاقتناع لا يسفل عملية الموت فحسب وإنما هو يضمن الحرية في الحياة كذلك. «إن التفكير على هذا المستوى لا يسمح لشيء خسيس بأن يتواجد في النفس، لا شيء يتسم بالوضاعة, لا شيء يتصف بالقسوة... والرجل الذي بضع الخلود نصب عينيه لا يتراجع خوفا من جيش ولا يفزعه إطلاق النفير ولا تخيفه التهديدات، فكيف يمكن للإنسان ألا يكون حرا إذا كان يأمل في الموت. ؟ لم يعش سنيكا-وهذا ما ركز عليه نقاده، مرارا منذ العمر الذي عاش فيه-وفقا لتعاليمه الخاصة القائمة عل الحياة البسيطة المكرسة كلية للفلسفة، لكنه مات بهذه التعاليم، فحينما أمره

نيرون بالانتحار، وذلك بعد حياة عملية بالغة التميز كشريك فعلي في حكم الإمبراطورية الرومانية، عندما شك في إشراكه في مؤامرة سياسية، أقدم على ذلك دون تردد[20]. ولم تكن لحظاته الأخيرة أقل تأثيرا من لحظات سقراط، ويحدثنا تاسيتوس في «حولياته» بان سنيكا طلب أدوات الكتابة ليدون وصيته، وحينما رفض رسول نيرون طلبه، التفت إلى أصدقائه وذكرهم «بالمفاهيم الفلسفية» التي درسوها معا للاستعداد على وجه الدقة لمثل هذا الحدث. وحينما أعربت زوجته عن رغبتها في أن تموت معه حاول تثبيط عزمها، ولكنه وافق أخيرا على أن تشاركه «مجد الموت» وقطعا معا، وفي وقت واحد، شريان المعصم .

كان سنيكا متشائما فيما يتعلق بطبيعة الإنسان الخلقية حيث قال: «أن علينا أن نقر بأننا أشرار، وأننا كنا أشرارا وسنظل كذلك، وان كنت أكره الاعتراف بذلك.» وعند هذه النقطة، بصفة خاصة، يختلف سنيكا عن ممثل آخر عظيم للرواقية الأخيرة هو ابكتيتوس.

ابكتيتوس وماركوس اوريليوس:

ذهب ابكتيتوس (60-117 م) إلى أنه ليس هناك شر في الكون: «كما أن العلامة لا تقاوم لكي نضل الطريق إليها، فكذلك ليس هناك شيء شرير، بذاته، في العالم [21] «هات ما تشاء وسأحوله إلى خير، : المرض، الموت، العوز، اللوم، الكدح من اجل الحياة، وستتحول تلك الأمور جميعا بإشارة من عصا هرمز... Hermes[4*]، إلى مزايا، ما الذي ستصنع من الموت ؟ أي شيء آخر غير حلية تزدان بها، أي شيء غير إظهارك من خلال الفعل أي رجل ذلك الذي يتبع إرادة الطبيعة». [22]

ويعرف ابكتيتوس الفضيلة باعتبارها: «الحياة وفق مقتضى الطبيعة» أي أن الإنسان يتعين عليه أن يقبل كل ما يحدث باعتباره شيئا طيبا أو موضعا للامبالاة، ويشدد بصورة بالغة على البقاء والتحمل، فيقول: «إن الأشياء كافة تخدم قانون الكون وتذعن له. وجسمنا بالمثل يذعن كذلك للقانون نفسه في حالات المرض والعافية والشباب والشيخوخة وفي غمار مروره بكل التغيرات الأخرى المعلنة، ومن ثم فانه من المعقول ألا يكون ما يعتمد على ذواتنا، أي فهمنا الخاص، هو المتمرد الوحيد، ذلك أن الكون

قوي ومتميز ويقدم لنا الأفضل من خلال حكمه لنا في اتحاد مع الكل، أضف إلى ذلك أن المعارضة فضلا عن كونها غير معقولة ولا تقدم شيئا إلا صراعا لا طائل وراءه تلقى بنا في غمار الألم والحز ن».[23]

ويجعل ابكتيتوس مطلب الشعور باللامبالاة في مرتبة أدنى من مطلب هدوء البال والسكينة الداخلية، ويمكن تحقيق هذا الهدوء وتلك السكينة من خلال الاستخدام الصحيح للانطباعات، الأمر الذي يتضمن تمييزا دقيقا بين الأمور الواقعة في نطاق قدرتنا وتلك التي لا تقع في هذا النطاق. وتلك مهمة الفلسفة التي تغدو مجردة من القيمة إذا ما كانت تأملا نظريا محضا منبت الصلة وغير قابل للتطبيق على شئون الحياة.

ليس الموت شيئا مفزعا «وإلا لبدا كذلك لسقراط، لكن الفزع يكمن في مفهومنا عن الموت أي أن هذا المفهوم هو المفزع، فليس الموت أو الألم هو الشيء المخيف وإنما خشية الألم أو الموت»[24].

«أسألكم أين يمكنني الهرب من الموت ؟ حددوا لي المكان، أشيروا إلى الناس الذين يتعين أن أمضى بينهم والذين لا ينقض عليهم الموت، حددوا لي رقية تحجبه، إذا لم يكن لدى شيء من هذا فما الذي تريدون مني أن أصنعه ؟ ليس بمقدوري الهرب من الموت: إلا ألوذ بالهرب من خشيته ؟ أتراني أموت في خوف وقد أخذتني الرعدة».[25]

أن على المرء أن يفكر في الحياة باعتبارها شيئا أعارنا الله إياه للاستخدام المؤقت فحسب، وهي تشبه في هذا مأدبة يحتل المرء فيها مكانه المتواضع، وحينما يقبل الموت فان علينا أن نسلي أنفسنا لقدرنا وأن نقوم حتى النهاية بالدور الذي عهد الله لنا به كأفضل ما نستطيع، علينا أن نغادر مأدبة الحياة في هدوء ولباقة معربين عن شكرنا لله لدعوته لنا للمشاركة فيها والإعجاب بأعماله.

وتعد فلسفة ابكتيتوس فلسفة إذعان وبطولة ساكنة، فهي ليست فلسفة لليأس لأن صاحبها أحب الحياة والبشر، وربما كذلك لأنه فارق الرؤية الرواقية الأصلية للعالم، وهو يتحدث عن الله على نحو يتجاوز كثيرا الموقف القائم على القول بوحدة الوجود بصورة خالصة، وعلى الرغم من أنه لا يذكر ما الذي سيكون عليه مصير النفس بعد الموت إلا أنه يتحدث عن رغبتها في العودة إلى وجود أفضل مع الله على نحو يجعل الأمر يبدو كما

لو أنه يتوقع أن يجد هذه الرغبة متحققة، ومما له مغزاه أن ماركوس أوريليوس كان ينقل عنه ما يفيد ولعه بالحديث عن الإنسان «كنفس صغيرة تحمل جثة».[26]

ونجد عند ماركوس أوريليوس (121-180 م) هذا الاتجاه للابتعاد عن مادية الرواقيين أكثر جلاء، وقد نظر سنيكا بالفعل إلى الجسم والنفس باعتبار أن كلا منهما معارض للآخر، وميز في النفس بين الجانب العقلي والجانب اللاعقلي، واعتبر ابكتيتوس النفس حاملة للوجوس... Logos الإلهي، أما أوريليوس فيعيد اكتشاف النوس... nous أي الجانب الروحي الخالص القادر وحده على المعرفة الحقة والمتحررة كلية من الجسم «أيا كان ما أنا عليه فانه قليل من اللحم والتنفس والجزء الحاكم ...»[27] ويقول مرة أخرى: «أن الأشياء التي تتألف منها أنت ثلاثة: قليل من الجسم ، قليل من التنفس (حياة) وعقل، ومن هذه الأشياء يعد الأولان ملكا لك طالما أنه من واجبك العناية بهما، لكن الثالث وحده ملكك على الوجه الصحيح...»[28]

لكن ماركوس أوريليوس الذي يتبع أرسطو في ذلك لا يمضي إلى حد الاعتقاد حتى بخلود هذا الجزء العاقل من النفس، ويتساءل المرء ما إذا كانت هيمنة فناء كافة الأشياء عليه ستسمح لمثل هذا الاعتقاد بان يسيطر أو أن يكون عونا حقيقيا في كبح جماح انشغاله الدائم بالفناء.

ربما لم يكن هناك من بين الفلاسفة القدامى من يعي مثل هذه الصورة المؤلمة وهي القابلية للفناء والطابع المؤقت للأشياء كهذا الفيلسوف الإمبراطور، فالموت يلقي ظلاله على نظرته بأكملها للعالم، ويمتد فيتجاوز المصير الفردي وصولا إلى مصير البشرية، والقانون الأسمى للتاريخ من منظوره هو زوال العظمة الأرضية، فيشير باستمرار إلى سقوط الحكام والإمبراطوريات العظيمة وليس الموت-على نحو ما كان بالنسبة للرواقيين الآخرين-محور التأمل الفلسفي كحدث تقاس بالنسبة له العظمة الأخلاقية للحياة وإنما أصبح معيارا لكل حدث ولكل فعل.

وكتابه «التأملات» عبارة عن مجموعة تأملات في الموت ولا شيء آخر على وجه التقريب، فقد أصبح تأمل النشاط الإنساني بالنسبة له كشفا للزوال السريع وللموت وبرهانا مستمرا عل التفسخ والتحلل، ولم تكن رؤية الحياة عل أنها نوع من الموت جوهر فلسفته فحسب، وإنما جوهر حياته

اليومية كذلك:

«حينما يوضع اللحم وما إلى ذلك من المأكولات أمامنا، فإننا نتلقى الانطباع بان هذا هو الجسم الميت لسمكة وأن هذا هو الجسم الميت لطائر أو لخنزير... وعلى النحو نفسه يتعين علينا أن نسلك في الحياة، وحيثما كانت هناك أشياء تبدو جديرة باستحساننا يتعين علينا أن نعريها وأن ننظر إلى افتقارها للقيمة وأن نجردها من كل الكلمات التي تضفي عليها السمو».[29]

إن سرعة زوال الحياة هو الذي يجعلها مجردة من القيمة كلية: «في الحياة البشرية ليس الزمان إلا نقطة، كما أن الجوهر في تغير مستمر، والإدراك متبلد، وليس تركيب الجسم بأسره إلا موضعا للتعفن، والنفس إلا دوامة والمصير إلا أمرا يصعب التكهن به والشهرة إلا شيئا مجردا من الحكم الصائب، ولنلخص الأمر كله في كلمة فان كل شيء ينتمي إلى الجسم هو مجرى متدفق وما ينتمي إلى النفس حلم ووهم والحياة حرب ومقام غريب وعقب الشهرة يأتي النسيان».[30]

وشأن لوكريشيوس يشدد أوريليوس على الملل النابع من الوجود، فيقول «كما يحدث لك في المدرج وما إلى ذلك من الأماكن حيث تجعل المشاهدة المستمرة للأشياء ذاتها وتماثلها من العرض شيئا مضجرا فكذلك الأمر في الحياة بأسرها، فكل الأشياء عاليها وسافلها متماثلة ومن المصدر ذاته فإلام يطول ذلك إذن ؟» [31].

وللتفكير في الموت نتيجة أخلاقية، يقول أوريليوس: «لسوف تمنح الراحة لنفسك إذا ما قمت بكل عمل في حياتك كما لو كان العمل الأخير منحيا جانبا كافة ضروب الإهمال، والمقت الانفعالي، من أوامر العقل وكل نفاق وأثرة وسخط...» [32]

«وحيث إنه من الممكن أن ترحل عن الحياة في هذه اللحظة عينها فان عليك أن ترتب كل أعمالك وأفكارك وفقا لذلك، لكن الانطلاق بعيدا عن البشر، إذا ما كانت هناك آلهة، ليس شيئا ينبغي أن نخشاه...»[33]

لكن نصيحته المناوئة للخوف من هذه الإمكانية لا تبدو مقنعة تماما. إنه يحاول من خلال المناقشة الخروج بذاته من غمار خشية الموت التي تتملكه: «ما الذي تنشده ؟ أن تواصل الوجود ؟ حسنا، هل ترغب في أن تكون

لك حواس ؟ وقدرة على الحركة ؟ وأن تنمو ؟ ثم أن تكف عن النمو مرة أخرى ؟ أن تستخدم قدرتك على الحديث ؟ أن تفكر ؟ ما الذي يبدو لك من بين هذه الأشياء جديرا بان ترغب فيه ؟ ولكن إذا كان من اليسير إعطاء قيمة ضئيلة لكل هذه الأشياء فالتفت إلى هذا الذي يبقى، هذا الذي يتبع العقل والإله، ولكنه مما يتضارب مع تقدير العقل والإله أن تشعر بالاضطراب لأن الإنسان من خلال الموت سيحرم من الأشياء الأخرى». [34]

«كم هو ضئيل ذلك العمر الذي منح لكل إنسان كجزء من الزمن غير المحدد وغير القابل للقياس ؟... وعليك إذ تتأمل هذا كله ألا تعد شيئا عظيما عدا السلوك على نحو ما تقودك الطبيعة وأن تتحمل هذا الذي تجلبه الطبيعة المشتركة».

«إن كل شيء آخر سواء أكان في مقدور إرادتك أم لم يكن هو رماد خال من الحياة ودخان».

«وهذا التأمل إنما يتم تكييفه لدفعنا لاحتقار الموت». [35]

إلا أنه على الرغم من أن الإنسان قد يدرك تفاهته فان التفكير في الفناء هو أمر يصعب احتماله، وقلائل هم أولئك الذين أحسوا بهذا الجانب من الوضع الإنساني بالحدة التي أحس بها أوريليوس هذا الجانب، وهو في غما ر هذه المحنة يلوذ بما يسميه ب «الفلسفة» فيقول:

«ما الذي يمكنه إذن أن يهدي الإنسان ؟ إنه شيء واحد، واحد فحسب، هو الفلسفة، لكن ذلك يكمن في إبقاء الروح الحارس... Laemon داخل الإنسان متحررا من العنف ودون أن يمس، أسمى من الآلام ومن اللذة.... مستقبلا لكل ما يحدث ولكل ما هو مقدر باعتباره قد جاء من ذلك المكان-كائنا ما كان-الذي أقبل منه هو ذاته، وأن ينتظر أخيرا الموت بذهن مبتهج باعتباره لا يعدو أن يكون تفككا للعناصر التي يتشكل منها كل كائن حي، ولكن إذا لم يكن هناك ضرر يصيب العناصر ذاتها في تحول كل منها باستمرار إلى آخر، فلم يتعين أن تراود الإنسان أي خشية حول تحول وتحلل كافة العناصر ؟ إن ذلك يحدث وفقا للطبيعة وليس ثمة شر فيما هو وفق للطبيعة». [36]

ليست الفلسفة إذن عند ماركوس أوريليوس سعيا وراء المعرفة، وإنما هي القدرة على النظر للحياة والموت بشكل فلسفي، وفي خاتمة حديثه

يكرر الحاجة إلى قبول مصير الإنسان باعتباره وجودا أخلاقيا فيقول:

«أيها الإنسان، لقد كنت مواطنا في هذه الدولة العظيمة أعني-العالم فأي فارق بالنسبة لك إذا ما كان ذلك لخمس سنوات أو لثلاث ؟ ذلك أن ما يتوافق مع القوانين يعد عادلا بالنسبة للكافة، أين تكمن الصعوبة إذن إذا لم يقم طاغية أو قاض ظالم بنفيك من الدولة وإنما قامت بذلك الطبيعة التي جلبتك إليها ؟ إن الأمر ذاته يشبه ما يحدث فيما لو أن قاضيا قام بتشغيل ممثل قد طرده من فوق خشبة المسرح، لسوف تحسن القول: «لكنني لم أكمل الفصول الخمسة وإنما قمت بأداء ثلاثة منها فحسب» غير أنه في الحياة تشكل ثلاثة فصول الدراما بأسرها فما سيغدو دراما كاملة إنما يحدده ذلك الذي كان يومأ السبب في تأليفها، والذي غدا الآن السبب في تفككها، لكنك لست السبب في أي منهما، فارحل إذن راضيا، فذلك الذي يطلق سراحك راض هو الآخر».[37]

ولكن هل كان أوريليوس، ذلك الإمبراطور العظيم والموجود البشري المأساوي راضيا حقا ؟ وهل الفلسفة مؤثرة حقا في مواجهة خيبة الأمل العميقة واليائسة تلك إزاء الحياة ومثل ذلك الخوف الداعي للجنون من الموت ؟ أن القديس أوغسطين الذي وقع لفترة قصيرة في الحالة الذهنية ذاتها يقول: (كان بداخلي سأم عظيم من الحياة وفي الوقت ذاته خوف من الموت[38] وقد احتاج إلى ملاذ أكثر قوة مما يمكن للعقل وحده أن يقدمه. ولقد وجد الجواب عن الموت في الدين الجديد الذي جاء به المسيح الذي مات وقام من بين الأموات.

يتعين علينا قبل الانتقال إلى الإجابة المسيحية على الموت أن نذكر بعث الأفلاطونية وتوضيحها اللذين قام بهما آخر مفكر عظم في العصور القديمة وهو أفلاطين (204-270 م)، فتأثيره العظيم على الفكر المسيحي لا يقل أهمية بالنسبة لهذه الدراسة عن الطريقة التي استطاع بها أن يتجاوز، أو بالأحرى يكتسح جانبا، التناقضات الموجودة في نظرية أفلاطون حول خلود النفس، وتقوم هذه النظرية على أساس تجربة «الوجد» «الصوفية» وهي التجربة التي يدرك أفلوطين في إطارها استقلال النفس عن إطار الجسم الذي تسكنه، حيث يقول:

«كثيرا ما أتيقظ لذاتي، تاركا جسمي جانبا. وإذا غبت عن كل ما عداي،

أرى في أعماق ذاتي جمالا بلغ أقصى حدود البهاء. وعندئذ أكون على يقين من أنني أنتمي إلى مجال أرفع...»[39]

وتتمثل المشكلة في السؤال: كيف دخلت النفس الجسم وعلى أي نحو ينبغي تصور العلاقة بينهما ؟ هل النفس في الجسد تحكي القبطان في سفينة ؟ أم هي تحكي الفن في آلة فنية ؟ أم هي مثل الضوء مع الهواء ؟، ولكن هذا يقع حينما لا يكون الحاضر(في الواقع) فهو ما دام يكون حاضرا من خلال الكل فانه لا يختلط بأي جزء منه، من هنا فانه يمكن القول عن حق في هذه الحالة أن الهواء يوجد في الضوء وليس الضوء في الهواء... ومن يعلم سيعرف ما أقول وسيقتنع بان للنفس حياة أخرى...»

إن النفس تود المشاركة فيما هو إلهي «ومن هنا فانه من الضروري الإسراع برحيلنا عن هنا وأن ننضب لأننا مقيدون في جانب من جوانب طبيعتنا ....»

وإذا كان بوسعنا أن نثق فيما يقوله فورفوريوس تلميذ أفلوطين وكاتب سيرة حياته، فان لنا أن نصدق أن أفلوطين كان يخجل من كونه في أسر الجسم. وقد رفض أن يجلس أمام نحات قائلا إنه يكفي الاضطرار إلى تحمل الصورة التي قيدتنا بها الطبيعة فلا نوافق على استمرار الصورة بصورة أخرى.

وكانت كلماته الأخيرة متفقة مع فلسفته ومع موقفه من الوجود الأرضي والموت، حيث قال: «إنني أبذل جهدي الأخير لإرجاع ما هو إلهي بداخلي إلى ما هو الهي في الكون.»

الهوامش

(*1) ... Apatheia وهي البلادة أو جمود الحس وهي حالة نفسية لا تبالي بشيء ولا تتأثر بالانفعالات (المراجع).

(*2) ... Ataraxia الطمأنينة وهي حالة من الاتزان ينعدم فيها الخوف والندم وتتجرد فيها النفس من المطامع والرغبات (المراجع).

(*3) استدعته أجريبا (أم نيرون) لتربية ابنها الذي كان في الحادية عشرة، غير أن جهود سنكا فشلت في تربيته وتقويم طبعه الحاد، وانتهى الأمر بان وجهت إلى الفيلسوف تهمة المؤامرة السياسية وأذن له نيرون بالانتحار فقطع شريانه بنفسه وترك رسائل إلى صديقه لوكيلوس تعد من أحسن ما كتب (المراجع).

(*4) هرمز... Hermes في أساطير اليونان، ابن زيوس، وهو إله التجارة والحظ. واللصوص والمسابقات الرياضية، ورسول الآلهة ومرافق الأرواح إلى عالم الموتى (المراجع).

الكتاب الثاني
الرد المسيحي على الموت

الرد المسيحى على الموت

كانت الطريقة التي لقي بها سقراط حتفه مصدر الهام للرد الأفلاطوني والرواقي على الموت. وفي الوقت نفسه وقبل مرور ما يزيد على قرن من الزمان على نشدان ماركوس أوريليوس العزاء من الفناء في رحاب الموقف الفلسفي، وقع موت آخر كان نقطة الانطلاق لدين عظيم جديد، وكنتيجة للمسيرة الظافرة للمسيحية التي أحرزت النجاح-على الأقل بصورة جزئية-بسبب ردها على الموت فان الحل المسيحي استأصل الحلول الأخرى جميعا في العالم الغربي وحل محلها، وحظي باحتكار فعلي للميدان لفترة بلغت ألف عام تقريبا. ولا يزال هذا الحل يلقى قبولا واسع النطاق في الغرب، ويعتصم به العديد من الفلاسفة، حين يغلبهم ا التفكير في الموت، أو حينما يبدو الموت قاب قوسين أو أدنى في ظل الظروف العادية رغم أنهم لم يستطيعوا، أو يريدوا، قبوله، وقبل الانتقال إلى هذا الرد يتعين علينا أن نبحث في اقتضاب مفهوم الموت في العهد القديم.

7 الموت في العهد القديم

سيكون من العبث نشدان العزاء والسلوى في العهد القديم إزاء حقيقة الموت في إطار الإيمان بالخلود. ولا يعني ذلك أن شعب إسرائيل كان غافلا عن الموت، بل الأمر على العكس من ذلك، فبوسع المرء القول بان الموت قد احتل مرتبة هامة في أفكار العبرانيين القدامى، ومما له مغزى أن نجد في صدر العهد القديم ذاته نظرية عن أصل الموت، فقد كانت الصعوبة التي عاناها الكثيرون في المصالحة مع الموت هي-على ما نحو ما سنرى-التي عجلت بظهور تيار الهرطقة في اليهودية، وهو تيار عبرت عنه الغنوصية اليهودية.

يشير رينان إلى الفقرة الواردة في الآية الثانية من الإصحاح الثاني عشر لسفر دانيال التي جاء فيها: «وكثيرون من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون، هؤلاء إلى الحياة الأبدية وهؤلاء إلى العار للازدراء الأبدي».

وذلك لكي يبرهن على أن فكرة الخلود والبعث لم تكن فكرة غريبة بالنسبة لليهود. ويشير البعض كذلك إلى الآية التاسعة عشرة من الإصحاح السادس والعشرين من سفر أشعيا:

«تحيا أمواتك تقوم الجثث».

وأخيرا يورد بعض الكتاب الآيتين الخامسة والعشرين والسادسة والعشرين من الإصحاح التاسع عشر من سفر أيوب [1] ولكن هذه الفقرات لا تتسق مع الرؤية السائدة التي يعبر عنها سفر الجامعة على نحو أكثر قوة.

«اذهب كل خبزك بفرح واشرب خمرك بقلب طيب لأن الله منذ زمان قد رضى عملك. لتكن ثيابك في كل حين بيضاء ولا يعوز رأسك الدهن... كل ما تجده يدك لتفعله فافعله بقوتك لأنه ليس من عمل ولا اختراع ولا معرفة ولا حكمة في الهاوية التي أنت ذاهب إليها».

أن العلم خير، ليس ثمة شك في ذلك:

«ورأى الله كل ما عمله فإذا هو حسن جدا».

هكذا فقد ذهب الحاخامات إلى أنه إذا كان الرب قد امتدح خلقه فمن ذا الذي يستطيع أن يذمه ؟ والشر-بما في ذلك الشر الأعظم أي الموت-إنما يحل بالعالم من خلال خطا الإنسان، لقد خلق لكي يحيا لا ليموت، فالرب منح الإنسان شرارة الحياة، وقدر له العيش على الأرض، التي أعدها له، بل انه حذره حول ما لا ينبغي له أن يأتيه كيلا يسقط ضحية للموت:

«وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها».

غير أنه كانت هناك شجرة أخرى إلى جوار شجرة المعرفة في جنة عدن هي شجرة الحياة، ولم يكن ثمة تحريم إلهي يدور حولها، إنها لا تؤدي دورا في قصة السقوط ذاتها، لكن الإنسان طرد من جنة عدن لأن شجرة الحياة موجودة هناك ولأنه كان بوسعه أن يستعيد الخلود بأكل ثمارها، ويشير فريزرFrazer إلى افتراض بارع لتفسير سبب وجود مثل هذه الشجرة على الإطلاق إلى جوار شجرة المعرفة. يظهر الإنسان في القصة الأصلية التي قصد بها تفسير فنائه وقد خلق غير فان وغير خالد، وإنما وهب له الخيار بين ثمار أي من الشجرتين، وإذ تضلله الحية يقوم باختيار شجرة المعرفة التي هي بالفعل شجرة الموت. [2] والملاحظ أن تفسير العهد القديم لأصل الموت يجعل الأعراض عليه ووصفه ظلما من جانب الخالق هو أمر محظور مقدما على نحو فعال حيث إن الموت حل بالإنسان من خلال سقوطه الخاص.

ما أن ظهر الموت حتى غدا الشيء الوحيد الذي يمكن أن يفعله الرب للإنسان هو إطالة حياته كمكافأة على طاعة شريعته.... His Law، لكن

لذلك حدوده التي لا يمكن تجاوزها، فليس هناك مفر من الموت، وليست هناك حياة أخرى، وبوسع الإنسان أن يجد في طفولته شبها باهتا للخلود، ذلك أنه حتى المقام في الجحيم..... Sheol، مملكة الظلال، ذلك المقام الذي كان جزءا من المعتقدات الشعبية لا يعدو أن يكون بديلا هزيلا للوجود على الأرض.

غير أنه قبل العصر المسيحي لم يصبح الاعتقاد بخلود النفس ولا الإيمان ببعث الموتى في نهاية الزمان نظرية أساسية لدى الفريسيين، وفيما يتعلق بالبعث كانوا ينظرون إلى الفرد باعتباره منشقا ومتخليا عن نصيبه في العالم الأخر لا في حالة إنكاره لهذا المبدأ فحسب وإنما كذلك إذا ما كان يؤمن به وينكران الشريعة... Torah هي مرجع هذا الإيمان، وكان ذلك أحد الخلافات الهامة بين الفريسيين والصدوقيين [*1] حيث كان الأخيرون ينكرون ذلك.

وقد شق تناسخ الأرواح طريقه كذلك إلى اليهودية وذلك على الرغم من أن الفلاسفة اليهود قد هاجموه بصفة عامة، فهو يظهر في القبلانية... Cabala[*2] وقد وجد بصورة منتظمة في الزوحار... Zohar [*3] غير أن الإيمان بالحياة الأخرى لم يصبح عموما من المعتقدات الثابتة في اليهودية، فهذا الموضوع ينتمي إلى المسائل «الخفية» التي يحسن ألا يتم التفكير فيها.

كان الإيمان بخالق فريد قادر على كل شيء هو الذي جلب العزاء في مواجهة الموت، وليس في وسعنا حق أن نشرع سبر أغوار هذا الإيمان والتوكل على مشيئة الله والتسليم المطلق له، ويلاحظ هربرت ج موللر أنه: «لم تكن لدى واضعي العهد القديم فلسفة، وإنما إيمان بسيط ومطلق بأن الرب موجود، وأن الكون بأسره شاهد على ذلك، وأن هذا كله واضح بذاته، لم يكن يتعين عليهم إيجاده من خلال الاستبطان أو التجربة الصوفية، ولم يكن ينبغي عليهم أن يضيفوا شريعة أو أن يقوموا بإضفاء العقلانية على معتقد، وإذا كان سلوك يهوه يثير حيرتهم-على نحو ما أثار حيرة أيوب-فإن التساؤل حول وجوده أو جلاله لم يخطر لهم ببال. وكان منطق إيمانهم ا يقوم على أن يهوه قد تجلى لإبراهيم وليعقوب وعلى نحو أكثر كمالا لموسى».[3] وذلك هو السبب في أن اليهودي لا يطلب شيئا في غمار الخطر القاتل، وإنما يكرر أعرافه بالإيمان واليقين: الرب واحد، انه إلهنا، وطرق

الرب غامضة أمام الإنسان ذلك المخلوق المسكين، لكنه بوسعه أن يثق بالله ثقة كاملة:

«قد أخبرك أيها الإنسان ما هو صالح وماذا يطلب منك الرب إلا أن تصنع الحق وتحب الرحمة وتسلك متواضعا مع إلهك». (4)

أن ذلك يعني ثقة غير محدودة، يعني قبولا دون تساؤل لمشيئة الرب: «الرب أعطى والرب أخذ فليكن اسم الرب مباركا». (5)

من قلب هذا الإيمان المتأجج ظهر اقتناع بان كل شيء ممكن بالنسبة للرب وأنه من خلال كرمه وشفقته ومحبته عبر أشعيا:

«يبلع الموت إلى الأبد، ويمسح السيد الرب الدموع عن كل الوجوه». (6)

الهوامش

(*1) الفريسيون فرقة في اليهودية، والكلمة تعني حرفيا «المنعزلون أو المنشقون»، وهم يؤمنون بالبعث وقيامة الأموات وأن التوراة بأسفارها الخمسة خلقت منذ الأزل. أما الصدوقيون فهم فرقة أخرى، والتسمية نسبة إلى صادوق الكاهن الأعظم في عهد سليمان، وهم ينكرون البعث والحياة الأخرى والحساب ويرون أن جزاء الإنسان يتم في الدنيا، وحتى التوراة لا يرون أنها مقدسة قدسية مطلقة (المراجع).

(*2) القبالة أو القبلانية، نزعة صوفية مارسها رجال الدين اليهود للكشف عن المعاني الخفية والرمزية في الكتاب المقدس لا سيما أسفاره الخمسة الأولى. والكلمة مشتقة من الأحرف الأولى لخمسة وزراء اختارهم شارل الثاني عام 1667 (المراجع).

(*3) سفر الزحار-مجموعة نصوص صوفية يهودية كتبت معظمها باللغة الأرامية وكانت تسمى «سفر الجلال»، أنعشت الحياة الصوفية التي كانت تمارسها القبلانية في البحث عن المعاني الرمزية والخفية لنصوص الكتاب المقدس (المراجع).

8 الموت في العهد الجديد

أن العهد الجديد يعلن الانتصار على الموت، فجوهر رده على مشكلة الموت هو أن الموت أعظم الأعداء وأسوؤهم ولكن هذا العدو تم بالفعل قهره، فالنظرية المسيحية تكرر ببعث الموتى في يوم الدينونة، فتفتح القبور ويقف القديس والخاطئ أمام الرب ويحاكم، وذلك هو بعث الجسم وليس خلود النفس فخلود النفس ليس من المسيحية وإنما هو من أمور الوثنية. [1]

ويحدثنا سفر أعمال الرسل في الآية الثانية والثلاثين من الإصحاح السابع عشر بأنه حينما كان القديس بولس يعظ الناس في أثينا كان الجمهور يصغي باهتمام ولكن حينما أتى ذكر «بعث الموتى» (أو إذا تحرينا الدقة الحرفية لقلنا «قيامة الأجساد الميتة») سخر البعض منه «فقد ألفوا مبدأ خلود النفس ولكن حينما شرع صانع الخيام الأسيوي البليغ في القول بان الأجساد الميتة ستنهض وتسير لم يستطيعوا حمله على محمل الجد» [2] وحينما مثل القديس بولس في حضرة الملك أجريبا ... Agrippa وسمعه فستوس... Festus الوالي الروماني، لم يستطع أن يكبح جماح غضبه:

«وبينما هو يحتج بهذا قال فستوس بصوت

عظيم أنت تهذي يا بولس الكتب الكثيرة تحولك إلى الهذيان.[3]

لماذا تحدث القديس بولس على نحو ما فعل ؟ إن ذلك يرجع في رأي جلبرت موراي... Gilbert Murray إلى أن البعث المادي للجسد كان الشكل الوحيد الذي يمكن في إطاره أن يفهم سكان القرى والمدن الصناعية الكثيرة في آسيا الصغرى البالغي الجهل مبدأ الخلود.[4]

ولكن أليس الأدنى إلى الصواب أن نفرض أن القديس بولس قد طرح مبدأ البعث لأنه كان يعتقد أنه صحيح ولأنه مبدأ كثر إقناعا ؟ في هذا المبدأ يوعد الإنسان أخيرا بتحقيق الخيار الأفضل الباقي بعد أن أصبح حلم اللاموت مستحيلا، ذلك أنه لن يموت إذا ما اجتاز بوابات الموت، ولن تواصل نفسه وحدها الحياة، وإنما جسمه كذلك. هنا بحق تبدوا مواسم الغبطة، ومن الممكن إدراك طبيعة الانطباع الهائل الذي تركته هذه الرسالة حينما نتأمل حقيقة أن الانشغال بالموت وخشيته وصلا إلى الذروة في ذلك الوقت، إذ كان ذلك هو العصر الذي ازدهرت فيه بروما تجارة صكوك الخلود، وغدت فيه الطقوس السرية لتطهير البدن وإعداده للتجلي والسمو من أمور الحياة اليومية، وفي هذا العالم المضطرب الممتلئ ذعرا انتشرت الأنباء القائلة بان البعث قد شوهد بالفعل، فالموت، ذلك الرعب العظيم ، ليس على ما يبدو عليه، أعني قوة لا تقهر وقدرا لا مناص منه، لقد تم قهره، وسينهض الأموات من جديد.

إن هذا البعث للجسد الذي كان موضع سخرية الفلاسفة الوثنيين لا يمكن فهمه إلا إذا تأملنا نظرة القديس بولس إلى الإنسان، فهنا تكون تفرقته بين الإنسان الطبيعي (الناسوتي والفيزيائي) والإنسان الروحي أساسية وليس الإنسان الطبيعي هو المتوحش صالحا أو طالحا بل الأمر على العكس فهو متحضر إلى حد بعيد، ولكن أيا كان عظم حكمته وسمو أخلاقه فانه يظل في حدود ما هو إنساني فحسب. وفي مواجهته يقف الرجل الروحاني، الذي يتلقى روح الرب، ويعرف أنه يتقبل ويحرس القبس الإلهي. بيد أن الإنسان الروحاني ليس نوعا مختلفا من البشر، وإنما هو ينشا من الإنسان الطبيعي عبر تحول مفاجئ، من خلال ميلاد جديد.

وما يهم تذكره هو أن عملية الميلاد من جديد تلك التي عايشها القديس بولس ذاته في الطريق إلى دمشق لا يمكن للمرء بلوغها بالغا ما بلغ شوقه

إليها وأياما كان ما يفعله من أجلها، أنها تظل منحة من الرب. ومما له مغزاه أن الإنسان الروحاني يمكن أن يكون أدنى عقليا وأخلاقيا، من كل وجه، من الإنسان الطبيعي لكنه رغم ذلك يفوقه كثيرا من حيث إنه طفل الرب ومعبد الروح الإلهية.

والرجل الروحاني رجلان في وقت واحد وكلمات جسد وروح، خارجي وداخلي في الإنسان هي مصطلحات تعبر عن هذه الطبيعة الثنائية. وهناك تشابه بين هذا التصور للإنسان وبين الصورة الأفلاطونية للوعاء الجسدي الذي يقطنه ما هو خالد أو إلهي وهو النفس. ولكن في حين أن النفس عند أفلاطون هي المبدأ الإلهي النقي أما الجسم فهو وحده مصدر الشر، فإننا نجد بولس يعد الإنسان الطبيعي بأسره جسما وروحا مخلوقا خاطئا، ويكمن الفارق الحاسم بينهما في أن النفس تمثل عند القديس بولس (كما كانت في العهد القديم المبدأ الحيوي-أي الحياة-والجسم والنفس كلاهما طبيعيان[5] ولسنا هنا معنيين بالمحاولات التالية التي بذلت لتحقيق تقارب بين وجهتي النظر عند أفلاطون وبولس، ولكننا ما أن ندرك أن النفس عند القديس بولس... Pneuma ليست هي النفس Psyche عند أفلاطون وأنها لا تعارض فكرة تركيب الإنسان من الجسد-النفس فليس هناك ثنائية وإنما الإنسان... الروحاني (عند القديس بولس) هو كل يشمل الجسد أيضا. هاهنا يفقد بعث الجسد طابع الحماقة ويكف عن أن يكون العثرة التي ظهر بها عند الإغريق واليهود.

ولذلك، فحينما يتحدث اللاهوتيون المسيحيون عن الموت فانهم يعطونه معنى ثلاثيا، فهناك بادئ ذي بدء الموت الطبيعي الذي هو نهاية الحياة العضوية، ثم هناك موت روحي يعبر عنه وضع الإنسانية خارج الإيمان المسيحي. وهناك أخيرا موت صوفي، وهو المشاركة في الحياة الإلهية التي تجري بالفعل خلال هذا الوجود الأرضي على الرغم من الموت الطبيعي، وقد جعل المسيح الوصول إليها ممكنا، يقول القديس بولس: (بموتكم تتوحد حيواتكم مع المسيح في الرب».

ويعد الموت الصوفي انتصارا على الموت العضوي، وما البعث إلا مرحلة أخرى في هذا الموت الصوفي الذي هو في الوقت ذاته حياة خالدة.

وتعد قيامة المسيح الصخرة التي يستند إليها إيمان الرجل المسيحي

الورع في نظرته إلى الموت، فالمسيح قام، ومن ثم فإننا سنقوم في المسيح، وما من حاجة إلى برهان آخر.

لكن الشك يطل برأسه القبيح. فالمسيح الرب انتصر على الموت، ولكن هل بوسع الإنسان البائس أن يكون على يقين من أن ذلك ينطبق عليه بالمثل ؟ وكيف يمكن أن نوائم بين هذا الاعتقاد وبين شهادة حواسنا والشعور العام، لقد كانت إجابة ترتليان الشهيرة: «أومن لأنه لا معنى له».

«لقد مات ابن الرب، ذلك أمر يمكن تصديقه لأنه لا معنى له، وبعد أن دفن قام ثانية، ذلك أمر يقيني لأنه مستحيل».[6]

وحيث يوجد مثل هذا الاعتقاد يبدو الموت فحسب كحدث ضروري وتمهيدي لوجود آخر، بيد أن الموت أزمة، إنه أزمة لا تؤدي إلى العدم وإنما إلى الوجود الحق.

ويتحدث الشاعر الإنجليزي جون دون في عظته الأخيرة بعنوان (ملاقاة الموت عزاء للنفس في مواجهة الحياة المحتضرة والموت الحي للجسد «عن الخلاص الثلاثي: (من الموت، وفي الموت، ومن خلال الموت)، وذلك الخلاص الذي بمقدور الرب أن يمنحنا إياه.

أن هذه الرؤية للموت هي التي جعلت بوسع الكثيرين أن يحدقوا في وجه الموت «بنظرة هادئة» وأن يقولوا: «لئن مت ليكونن ذلك مجدا ولئن عشت لتكونن رحمة».[7]

الكتاب الثالث
عصر النهضة

٩ أزمة الرؤية المسيحية للموت

لم تؤد ضروب التوتر التي لا تطاق والتي تطورت حول الرد المسيحي على الموت، بصورة جزئية، إلى تقويض هذا الرد فحسب، وإنما أسهمت كذلك في انهيار السيادة المطلقة للمسيحية على الفكر الغربي، فقد كانت هناك «توترات شك» حول الوعد بالخلود والبعث و «توترات يقين» حول ألوان العذاب الخالدة في العالم الآخر.

لقد أصبح العالم الأخر من خلال جهود الكنيسة مصدرا للإرهاب لا للعزاء، فلضمان وجود سعيد في العالم الأخر ولتجنب التعرض بصورة أبدية لعذاب لا يمكن تخيله-وقد وصفه على نحو مؤثر هيرونيموس بوش، وآخرون-كان من الضروري أن يحيا المرء في هذا العام حياة تتجاوز طاقة معظم الناس اللهم إلا قلة من الزهاد الورعين، وفي الوقت نفسه انتشر وعي حاد بالموت كنتيجة لنشاط القسس ونظم الرهبنة. وتعبر الكلمات الآتية عن هذا الوعي خير تعبير: «إننا في الموت حينما نكون في قلب الحياة».[1]

كتب هوزينجا... Huizinga يقول:

«لم تشدد أي مرحلة تاريخية على فكرة الموت

على نحو ما فعلت العصور الوسطى المنصرمة، فقد كانت هناك دعوة دائبة لتذكر الموت تدوي على امتداد الحياة، ... وقد شدد الدين كذلك في العصور المبكرة على فكرة الموت الدائمة، غير أن البحوث الورعة لتلك العصور لم تصل إلا إلى أولئك الذين أداروا ظهرهم بالفعل للعالم. ومنذ القرن الثالث عشر جعلت المواعظ الشعبية لأنظمة الرهبان المتسولين من الدعوة الخالدة لتذكر الموت جوقة كئيبة يتردد إنشادها على امتداد العالم».[2]

وعلى الرغم من التأكيد المستمر بأن «الموت خير من الحياة» فإن الفزع من الموت كان عاما، والواقع أنه كان من الانتشار والحدة بحيث لم يعد يجدي لا المعقولية العذبة للحجج الفلسفية ولا الإيمان الديني، وكانت الوسيلة الوحيدة للتصدي لهذا الخوف هو الاستسلام له والتعبير عنه صراحة [3] كان ذلك قلبا كاملا للصورة، بمعنى أن الجميع قد كفوا في ذلك الوقت عن محاولة إيضاح السبب في أن الموت ينبغي ألا يكون موضعا للخوف، وعكفوا على إظهار السبب في أنه ينبغي أن يكون كذلك، وكان ذلك دفاعا عن الخوف من الموت إن صح التعبير.

يقول هوزينجا إن الموضوع السائد المتمثل في الطبيعة الفانية للأشياء جميعا قد ظهر في ثلاث صيغ رئيسية: «عبر عن الأولى سؤال قوامه: أين الآن كل أولئك الذين ملسوا العالم يوما بمجدهم ؟. وتركز الفكرة الثانية على المشهد المخيف للجمال الإنساني وهو يذوي. أما الثالثة فهي رقصة الموت، أي الموت وهو يسوق عنوة البشر من جميع العصور والأوضاع».[4] وقد احتلت الفكرتان الأخيرتان حوالي نهاية القرن الرابع عشر مكانة سائدة في التصوير والنحت والأدب. والمثال الواضح لذلك قصيدة فرانسوفييون (المولود في 1431) «أغنية سيدات العاصفة الثلجية» بما فيها من احتجاج شهير«ولكن أين ثلوج الأعوام الغابرة ؟» وفي قصيدته «أحزان ايلمييز الجميلة» تندب عجوز شبابها وحسنها الضائعين، وقد شكلت عمليات استحضار الأجسام المتحللة والهياكل العظمية الباسمة الراقصة تجسيدات نابضة بالحياة للعظات، التي كانت تسمع والخطباء يلقونها من فوق المنابر وفي زوايا الطرقات، وغدا «انتصار الموت» وإظهاره باعتباره الموازن العظيم موضوعا لعدد كبير من اللوحات الفنية الرائعة.

وقد أسهم عامل آخر في إبقاء الخوف من الموت متوهجا بالحياة

بالإضافة إلى التجسيد الواسع النطاق للجوانب المفزعة من الموت، فقد أضحت لحظة الموت ذات أهمية فائقة حيث أن فراش الموت أصبح ينظر إليه باعتباره أرض المعركة للقتال الأخير اليائس، الذي يخوض غماره الشيطان وزمرته من أجل الحصول على نفس الإنسان. وبسبب هذا السباق بين قوى الخير والشر في الساعة الأخيرة لم يكن هناك مفر من أن يلجا المرء إلى طلب المساعدة التي كانت الكنيسة على استعداد لتقديمها، وكان ذلك هو السبب في أن الموت الفجائي كان طريقه الموت التي تشتد الخشية منها أكثر من غيرها. (5)

وتصور «قصة الملك الذي لم يضحك أبدا» وهي قصة في حلقات توضح الحزن العميق واليأس من الأيام، فحينما يطرح عل الملك سؤال حول سبب حزنه يجيب قائلا: «لأن ثمة أربع حراب موجهة إلى قلبي وستخرقه إذا ما أظهرت فحسب أدنى علامات الفرح، الأولى هي المعاناة المريرة للمسيح، والثانية فكرة الموت، والثالثة عدم الإحاطة بساعة الموت وإمكانية حلول الموت فجأة دون غفران، أما الأخيرة فهي الخوف من ساعة الدينونة». (6)

إننا نجد في هذه القصة الكاشفة، وعل نحو جلي، الصدع الذي تطور تدريجيا عل نظرة القرون الوسطى إلى العالم التي ظلت حتى الآن متماسكة وشامخة لقد شاب القلق سلام النفس، حقا أن كل شيء يحيا ويوجد في الله ويجد أمانة فيه، ولكن هل بوسع الإنسان أن يفعل الحق من خلال الله ؟ هل يمكنه أن يحيا وفق أوامره ؟

من المستحل أن نقدر، بصورة صحيحة، إلى أي حد ساهم إلحاح الفرار من فكرة الموت الشاملة والصراعات التي تناهبت ضمير المؤمنين في ظهور وعي جديد تماما هو الذي شكل السمة اللازمة لعصر النهضة كما كانت هناك عوامل أخرى عديدة تضمنتها هذه التغيرات الثورية التي نشأت من الاهتمام الذي بدا تلقائيا بالعالم وباكتشاف جماله والشعور المفاجئ بان الحياة رائعة، وما كان يمكن لهذه المشاعر تجاه العالم والحياة «إلا أن تؤثر بعمق في موقف الإنسان إزاء الموت. إن بوسع الموت أن ينظر، وأصبحت كلمات جوشارديني... Guicciardini «(*1) عش لحظتك»... Memento vivere شعار رجل عصر النهضة.

لقد بدأت التغيرات التي وصلت إلى ذروتها خلال عصر النهضة في

الظهور مع الثورة التجريبية وانتصار النزعة الاسمية على «الواقعية»، وكان أبيلار (1079- 1142) قد قام بالفعل بتفنيد فكرة أفلاطون القائلة أن «المثل» أكثر واقعية من الأشياء، وذهب إلى القول بأننا نقوم بتكوين المفاهيم من خلال التجريد الناشئ من ملاحظة الجزئيات الخاصة. ومثل هذا الموقف يتضمن تشجيعا للملاحظة المباشرة للأشياء الجزئية. ولقد بدأ الاحترام الجديد للمعرفة التجريبية يتشكل على يد جون سالسبوري (1115-1180) تلميذ أبيلار، كما أنه تحدى احتقار القديس أوغسطين لعالم الحس لصالح الشيء الوحيد الذي كان يهتم به. أي الله والنفس... Deuset Anima. ويشرع عالم الإيمان الشامخ أي العالم منظورا إليه باعتباره ميدانا لقوى فوق الطبيعة وبحسبانه مجتلى للرب بدأ يفسح المجال للعالم الطبيعي، ومن المؤكد أنه كان يزال عالم الرب وكانت أعاجيبه لا تزال تواصل بجلاء التغني بمجد خالقها. لكن الشعور الجديد تجاه الطبيعة كان من القوة بحيث خلق لدى بترارك. 1304 (1374-Petrarca) الصراع بين الانسحاب من هذا العالم وهو ما دعا إليه آباء الكنيسة والاهتمام القوي به، وهذا الاهتمام هو الذي يجبره على ارتقاء جبل فينتو، كما يقول في تقريره لمعلمه: «ما من شيء كان سببا للقيام بهذه المهمة غير الرغبة في مشاهدة قمته البارزة»[7] وعلى الرغم من أنه قد أعجب «بكل صغيرة وكبيرة واستطاب المتعة الأرضية» فانه بالرغم من ذلك اعتقد بأنه من المناسب أن يتطلع إلى مجلد اعترافات القديس أوغسطين، وفيما كان يفتح المجلد على نحو عشوائي هزته بقوة الفقرة الشهيرة القائلة:

«ويمضي الرجال إلى الخارج ليعجبوا بذرا الجبال وأمواج البحر القوية وتيارات الأنهار العريضة ومد المحيط ومدارات النجوم، لكنهم يهملون أنفسهم» فاغلق بترارك الكتاب «غاضبا من نفسي إذ لا زلت أعجب بالأشياء الأرضية وقد كان حريا بي منذ وقت طويل أن أتعلم حق من الفلاسفة الوثنيين أنه لا شيء يستحق الإعجاب إلى حوار العقل وأنه ما من شيء يوصف بالعظمة إذا ما قورن بعظمته».

وعند بترارك كذلك نرى الدور الذي لعبته إعادة اكتشاف الفكر القديم في خلق الروح الجديدة، فهو يذكر بأنه قد تمتلكه الرغبة القوية في إنجاز عملية الارتقاء «فيما كنت أطالع التاريخ الروماني مرة أخرى في مؤلفات

ليفي... واصطدمت بالفقرة التي يرتقي فيها فيليب ملك مقدونيا جبل هايموس في تساليا حيث إنه كان يصدق الشائعة التي تقول بأنك يمكن أن ترى بحرين من قمته، هما: البحر الأدرياتيكي والبحر الأسود». وعند بترارك كذلك نرى بدايات لفكرة جديدة حول طبيعة الموت إن لم تمثل موقفا جديدا تجاهه، وقد جعل التركيز الأكبر على البرهان التجريبي وكذلك إعادة اكتشاف وجهات نظر الفلاسفة القدامى وبصفة خاصة أرسطو ولوكريشيوس مما جعل فكرة «نهائية الموت» باعتباره فناء شاملا للشخص تعاود الظهور في الأفق، وكما كتب كالين. Kallen:

«كان بترارك يعتقد أنه ليس قسا فحسب، وإنما هو مؤمن صادق بالأمل المسيحي، وكان ذلك شانه لدى التفكير في الموت، وبالرغم من ذلك فان عزاء المسيحي أي كون الموتى يواصلون الحياة خلال موتهم لم يكن عزاء يقينيا بالنسبة له، كان بترارك يشعر في أعماقه بان الموت أكثر يقينا من الخلود، وأنه لا يمكن حتى للجمال أن يسود في مواجهة هذا الموت، على هذا النحو كان وقر أنشودته: أن الحياة، ويا للحسرة قصيرة ومثقلة بالأخطار: وأن الروح لا ينبغي أن يضللها «غرور الجمال».[8]

إن الفقرة التالية تظهر بجلاء صراع بترارك مع المشكلة التي ذكرناها من قبل: كيف يمكن للمرء أن يتيقن من استحقاقه للخلود؟[9] كما أنها تظهر انشغاله بالموت: كيف يواجه الموت برباطة جاش ؟ وهو سؤال يوحي بالانتقال التدريجي من الخوف مما بعد الحياة إلى الخوف من الفناء:

«لقد... سالت نفسي: افترض انك نجحت في إطالة هذه الحياة المسرعة الزوال لعقد آخر من الزمان وازددت قربا من الفضيلة بالقياس لنطاق الزمن كلما تحررت من عنادك السابق خلال العامين الماضيين كنتيجة لكفاح الإرادات القديمة والجديدة-ألن تكون عندئذ قادرا-ربما بغير يقين ولكن بأمل معقول على الأقل-على ملاقاة الموت في عامك الأربعين بعقل متزن، وعلى أن تكف عن الاهتمام بتلك البقية من الحياة التي تنحدر إلى الشيخوخة؟»[10]

إن حل بترارك الخاص يطرح في مؤلفه الشهير بعنوان « ... Trionfi» أي الانتصار «حيث ينتصر الموت على الحب لكن الشهرة والزمن ينتصران على الموت ويهزم الزمن بذاته في خلود الألوهية.[11]

وفي القرون التالية لم يصبح الرد المسيحي على الموت وحده موضع تساؤل وإنما كذلك مبدأ خلود النفس، وأصبح تفسير موقف أرسطو على يد الإسكندر الافروديسي (حوالي 200 ميلادية) باعتباره إنكارا للخلود الشخصي، ذلك التفسير الذي لقي تأييدا عند المفكر العربي الكبير ابن رشد (1126- 1198) مع صدور كتاب المفكر السكندي بيترو بومبوناتزي... Pietro Pomponazzi بعنوان «في النفس الخالدة» (1516) هو الرؤية السائدة للفكر الفلسفي الذي تحرر حديثا من علم اللاهوت». [12]

أيا كانت خيبة الأمل التي نشأت بسبب فقدان التطلع إلى حياة أخرى «شخصية»، فان تلك الخيبة تم التعويض عنها من خلال مركب من الفرحة التي لا حد لها بالحياة وتصور جديد كل الجدة لعلاقة الإنسان بالله، ومكانته في الكون، وإيمان لا نظير له بقوى الإنسان الذاتية وإمكانياته التي لا حدود لها.

إن بيكوديلا ميراندولا (1463-1494)... Pico Della Mirandola يجعل الرب في عمله الشهير «خطاب حول كرامة الإنسان» يقول للإنسان: «لقد وضعتك في مركز الكون لترى عل نحو أفضل ما هنالك، لم أجعلك مخلوقا سماويا أو أرضيا، لم أجعلك خالدا أو فانيا وإنما خلقتك لتجعل ملامحك مثلما هو مصورك إن بوسعك أن تنحدر فتغدو حيوانا لكن بإمكانك أن تولد مرة أخرى من خلال الإرادة الحرة لروحك في صورة الرب». [2*]

إن بيان عصر النهضة ذاك هو أبعد ما يكون عن الموقف السلبي المسيحي والرواقي، فهو يستبدل بذلك الموقف مقاومة إيجابية للقدر، وذلك بهدف تحقيق الذات وإدراكها. لقد شعر إنسان عصر النهضة بحيوية لا حد لها، كما أحس بقوة تجاوز تقريبا، قدرة الإنسان، وبأنه جزء لا يتجزأ من عالم بديع فسيح لا تحلل فيه ولا دمار، وإنما تغاير وتحول فحسب، وهذه التجارب والمشاعر جعلت من الرغبة في البقاء الشخصي شيئا أقل إلحاحا، ذلك أن بوسع الإنسان وهو يعيش حياته بصورة كاملة وعلى نحو خلاق بإضفاء الدفعة والحيوية عليها، لا أن يجعل الموت يفقد جوانبه المرعبة فحسب بل حتى يفقد قوته المدمرة.

وقد بدا أن نكران البقاء الشخصي بعد الموت له ميزة منفردة هي تحرير البشر من ألم الخوف من الجحيم والهلاك الأبدي، وقد عجلت به

كذلك اعتبارات أخلاقية فقد كانت هناك أولا: الحاجة إلى التوافق (أو بالأحرى إلى إعادة اكتشاف) معيار للحقيقة، وقد جعل الدليل التجريبي والعقل الطبيعي الخلود (سواء أكان حياة خالدة أو خلودا للروح) أمرا غير مرجح. ، وثانيا: بدا الإيمان «بحياة خالدة» أمام الذهن المتحرر أمرا يؤدي إلى إفساد الفضيلة لا إلى المضي بها قدما، وقبل وقت ليس بالطويل كان دانتي لا يزال يصر على أن عدم الإيمان بحياة أخرى هو أكثر المواقف حماقة وفسادا وخطورة[13] وجعل توماس مور الملك يوتوبوس.. Utopus يعلن «ما من إنسان ينبغي أن يؤمن برأي بالغ الفساد والوضاعة حول كرامة طبيعة الإنسان بحيث يعتقد بان النفوس تموت وتفنى مع الجسد.»

غير أن بومبوناتزي يعتقد الآن أن في استطاعتنا أن نبين أن «أولئك الذين يؤمنون بفناء النفس يكشفون عن جوهر وسبب الفضيلة على نحو أفضل من أولئك الذين يعتقدون أن النفس خالدة، ذلك لأن الأمل في الثواب والخوف من العقاب يفرضان خنوعا معينا لا يتفق مع الفضيلة العقلانية الحقة».[14]

وبالمثل يعبر شكسبير عن احتقاره لأولئك الذين يدفعهم إلى الإيمان بالخلود خوفهم من الموت والذين «لا يريدون شيئا من الرب غير الخلود» (كوريولانوس-الفصل الخامس المشهد الرابع.)

ويتصدى مونتاني... Montaigne لكل أولئك الذين دفعهم الخوف إلى الإيمان بالخلود ويصر على أن الإيمان الحق ينبغي أن يكون مستقلا عن الوعد بالحياة الخالدة: «أي إيمان ذلك الذي يغرسه فينا الجبن وخور القلب ؟ إنه إيمان مبهج لا يؤمن بما يؤمن به إلا لافتقاره لشجاعة عدم الإيمان».[15]

وبالرغم من ذلك، فان الخلود غير الشخصي الذي غدا مقبولا بسبب الشعور بالتسامي والتميز لم يكن ردا على الموت يمكن أن يخاطب الجميع، فهناك كثيرون كانوا لا يزالون ينشدون التأكيد من جديد على أن شخصية الإنسان لا تختفي تماما عند الموت، وكانوا يتشبثون بالرؤية الدينية للموت، أو يحاولون إحياء مبدأ خلود النفس من خلال حجج جديدة. ولسوف نرى كيف أن جيورادانو برونو.....Giordano Bruno يجد هذه الحجج في رؤيته الجديدة للعالم باعتباره عالما لا متناهيا «غير أنه في الأمثلة كافة سواء كان

المرء على يقين من وجود حياة أخرى أم كان يتشكك في هذا الوجود أم كان مقتنعا باستحالته، كانت هناك حاجة ماسة إلى فن الموت اليسير، وبصفة خاصة إلى إيجاد طريقة تمنع الخوف من الموت من تسميم الاستمتاع بالحياة، وقد غدت هذه المشكلة أحد المخاوف الرئيسية لـ «ميشيل دي مونتاني».

الهوامش

(*1) فرنسيسكو جوشارديي Francesco Guicciardini (1483-1540) مؤرخ إيطالي ولد في فلورنسا وانشغل بأمورها، وعمل مستشارا لدوق إلكسندر وألف كتابا عظيما عنوانه: «تاريخ إيطاليا» من عام 1492 إلى 1530 (المراجع).

(*2) قارن أيضا نفس الفكرة في كتاب «الوجودية» تأليف جون مكوري ترجمة د. إمام عبد الفتاح ص 67- 68 وهو العدد 58 من سلسلة عالم المعرفة (المراجع).

15 مونتاني: حـول كيفيـة تعلم الموت

مع مونتاني ظهر في العالم الغربي رد على الموت قدر له أن يكون البديل الأكثر شيوعا، في الأعم الأغلب، للرد المسيحي على الموت، وما يميز هذا الرد عن الردود التي سبق عرضها في الكتاب الأول من هذا المؤلف هو أن «طبيعة الموت» كفت عن أن تكون القضية الرئيسية، فالموت أصبح ينظر إليه على نحو ما يبدو للحس العام أي باعتباره فناء شاملا. غير أنه مما يجافي الصواب اعتبار موقف مونتاني مجرد إحياء للرواقية على نحو ما يحدث غالبا، فتفكيره الذي يدور حول الموت ورده عليه ينقسم من الناحية الزمنية إلى فترتين متميزتين، وفيما ترتبط الفترة الأولى بالموقف الرواقي فان الثانية تمثل خطوة حاسمة تتجاوز الرواقية وتتسم بأنها صورة حديثة مميزة وذلك في تأكيدها القوي للحياة وتحولها القاطع عن الانشغال بالموت والاستعداد لملاقاته.

ويعترف مونتاني في «مقالاته» بان الخوف من الموت قد عذبه طويلا حتى حينما كان في كامل صحته كما يشير هو نفسه. وعبر تفكيره كله ينفذ

وعي بما يطلق عليه «بطلان الوضع الإنساني» فالحياة مقدر عليها بالموت، ذلك الموت الذي يتهددها في كل لحظة. فما الذي يمكن للمرء أن يفعله إزاء تسلط فكرة الموت عليه والآثار التي تصيبه بالشلل والمترتبة على الخوف من الموت ؟ إن على المرء أن يتعلم التعايش مع هذه الفكرة. ولقد كانت معرفة مونتاني بالكتاب القدامى وخاصة شيشرون وسنيكا هو الذي أوضح له الطريق: إن الفلسفة هي التي يمكن أن تعلم الإنسان كيف لا يخشى الموت والاحتضار، ذلك أن «التفلسف هو أن تتعلم كيف تموت».[1]

ويكرر مونتاني جميع حجج الرواقيين. المتأخرين ليبين لنا أن الموت لا ينبغي أن يكون موضع خوف، إنه لا يعدو أن يكون لحظة، إنه طبيعي: «أن موتك جزء من نظام الكون... إنه شرط خلقك، بضعة من ذاتك... الموت هو هدف وجودك».[2] لماذا يتعين أن نمتعض من الحقيقة القائلة بأنه خلال مائة سنة قادمة لن يكون لنا وجود إذا كانت فكرة أننا لم نكن على قيد الحياة منذ مائة عام لم تسبب لك اضطرابا. ؟

إن كبت فكرة الموت هو العلاج الدارج المألوف، أما الفيلسوف فهو يدرك الموت ويعرف أنه ينتظره في كل مكان. ويكرر مونتاني نصيحة سنيكا بأن التفكير في الموت باستمرار هو خير وسيلة لقهر الخوف منه، فعلى المرء أن يألف الموت فليس ثمة شيء مألوف بمقدوره أن يكون مخيفا، لكن المرء في الوقت ذاته يتعين عليه أن يبقى ذاته متحررة من كافة الارتباطات ولا يبالغ في أهمية شيء ما. «إن على المرء أن يبقى نعليه في قدميه طوال الوقت وأن يستعد للرحيل بمجرد إخطاره[3].

ويعلم مونتاني تمام العلم المزايا التي سيمنحها لنا تقبل الموت: «إن من يفهم أن أناس يموتون يفهم كيف يعيشون» و «من يتعلم ا الموت ينسى العبودية... أن الموت المخلص يحررنا من كافة القيود ومن العبودية، ومن يعرف أن الحرمان من الحياة ليس شرا سيعرف كيف يتمتع بالحياة».

غير أن مونتاني شرع يدرك تدريجيا أن هذا الاستعداد الدائم لا يحل شيئا، فالمرء لا يستطيع أن يعيش في حالة استنفار دائمة، وفي غمار محاولة المرء تحرير ذاته على هذا النحو من اضطهاد التفكير في الموت فانه على العكس يصبح عبدا لهذا التفكير، ونجد في طبعة 1588 من مؤلفه «مقالات» الفقرات الهامة التي تشير إلى هذا التغير في موقف مونتاني:

«إننا نعكر صفو الحياة بخشيتنا من الموت ونعكر الموت بانشغالنا بالحياة»[4] إن مونتاني يرى الآن: «أنه من المؤكد أن الاستعداد للموت قد خلق من الاضطراب ما يفوق ما خلقه الموت ذاته».

لا شك أن هناك العديد من الأحداث وقعت في حياة مونتافي عقب صدور الطبعة الأولى من «مقالات» في 1580 وساهمت في تغيير نظرته، فثمة موت بناته الصغيرات، كما أن الحرب الأهلية قد امتدت إلى إقليم بوردو في 1585. وانتشر وباء الطاعون في العام ذاته، وبدلا من أن يظل الموت فكرة مجردة راح يتنفس قاب قوسين أو أدنى من مونتاني، وغدا خطرا حقيقيا تماما» [5].

وقد تصادف أنه راقب موقف العامة من الموت فاثر فيه كثيرا، فلا أحد، فيما يبدو، يخشاه بلا مبرر، بل إن الناس: «يتوقعون الموت في نفس الليلة أو في اليوم التالي بوجوه هادئة وكما لو كانوا قد تصالحوا معه وفهموا ضرورة هذا الحدث الكوني الذي لا مفر منه».

ونجد هذا التغير مكتملا في الطبعة التي صدرت عقب وفاته في 1595: «إن الفلسفة تأمرنا بأن نضع الموت باستمرار نصب أعيننا، وأن نستشرفه، ونتأمله قبل أوانه، وتعطينا قواعد تكفل ألا يلحق هذا التفكير الضرر بنا... غير أننا إذا كنا قد عرفنا كيف نحيا فليس من المناسب أن نتعلم كيف نموت...» [6] إنه يدرك الآن أن الموت هو فحسب نهاية الحياة وليس هدفها كما كان يعتقد من قبل، وبينما كان يقول فيما مضى: «أن الهدف من سعينا هو الموت، انه الهدف الضروري لمخططنا». [7] فانه يقول الآن: «لكنه أصبح واضحا لي أنه نهاية الحياة وليس هدفها، إنه اختتامها، لحظتها الأخيرة لكنه ليس هدفها».

ولكن ماذا عن الخوف من الموت ؟ لم يحدث أبدا أن رأيت مزارعا يمعن التفكير في الطريقة التي سيقضي بها ساعته الأخيرة، فالطبيعة تعلمه ألا يفكر فيها إلا حينما يموت بالفعل.. أيتعين أن نقول بان البلاهة هي التي تمنحه صبره إزاء الشرور القائمة ولا مبالاته العميقة حيال. حوادث المستقبل المشئومة ؟ لئن كان الأمر كذلك فدعنا جميعا نتعلم من البلاهة».

كان مونتاني يشعر أصلا بان تناهي الحياة يقلل من قيمتها تماما، أما الآن فقد اكتشف أن للحياة قيمتها الداخلية الخاصة بسبب هذا التناهي

ذاته. إن عقلنا هو الذي يتمرد على تناهينا لأنه يخطئ حين يستبدل بواقعنا واقعا متخيلا. تصورا محضا، شكلته خدعة قوامها إنكار سمة الحياة الأساسية وأعني بها طابعها المؤقت. إن هذه المطالبة غير المنطقية بالخلود إذ تتغرس في شعور الإنسان غير القائم على أساس بأنه قد خدع هي التي تجعله يقلل من قيمة هبة الحياة التي تلقاها.

ويرى مونتاني الآن بوضوح أن هذه الهبة ليست إلا الفرد العيني ذاته، وأنه هو وحده الذي يستطيع تحديد قيمة هذه الهبة، وبصفة خاصة فان التيقن من أننا سنموت يوما ما لا يعطينا أي مبرر للتقليل من قيمة الحياة، فليس لدينا أي تجربة كائنة ما كانت لحياة ليست فانية ولوجود لا يتسم بالطابع المؤقت. إن مرض العقل «أكثر الأمراض شراسة» هو الذي يدفعنا إلى خيانة وجودنا الحق، ويجعلنا نحتقر وجودنا في حين أن علينا ألا نقبله فحسب إنما أن نحبه ونبرز أحسن ما فيه»[(8)]

«إن قيمة الحياة ليست في امتدادها وإنما في استخدامها، فليس عدد السنين هو الذي يقرر ما إذا كنت قد عشت بما فيه الكفاية» ذلك هو ما كتبه مونتاني متابعا ما قاله سنيكا بالفعل لكنه يضيف شيئا جديدا كل الجدة:

«أنني أتمتع بالحياة ضعف ما يتمتع بها الآخرون... الآن وأنا أرى حياتي محدودة في الزمن أود أن أمدها في الوزن، أود أن أدرك سرعة انسيابها من خلال سرعة قبضتي وقوة استخدامي لها للتعويض عن سرعة تدفقها، وبمقدار ما يكون امتلاك ناصية الحياة قصيرا يتعين علي جعلها أكثر عمقا وامتلاء»[(9)] .

ذلك، بالطبع، أمر مختلف أتم الاختلاف عن الموقف الرواقي، فأمامنا هنا روح عصر النهضة الجديدة بتقديرها للعالم الرائع والمثير المحيط بالإنسان، وللشعور الجديد بان الحياة يمكن أن تكون بهيجة، وأنه ينبغي التمتع بها، ومع هذا الموقف الجديد إزاء الحياة نجد هنا الفكرة القائلة بان حياة المرء لا ينبغي أن تكون مجرد شيء نتحمله ونعاني منه بل يمكن تغييره وتشكيله وفقا لخطة المرء التي اختارها بملء حريته، وأنها يمكن، بل وينبغي، أن تعاش بعمق أكبر وبقوة أعظم، حتى أن المرء يلح عليه خياله أن يرى في موقف مونتاني الإرهاص الأول لدعوة نيتشه «عش في خطر».

إن هذه الرؤية الجديدة للحياة، أو هذه الطريقة الجديدة للمعيشة مكتفية بذاتها إن صح التعبير. ومونتاني المتشكك يفتقر إلى قوة الخيال التي كان يتمتع بها ميراندولا الذي اعتقد أن الإنسان ينبغي أن يكافح ليقرب بقدر الإمكان من أن يكون «صورة» لله، ولم يكن لدى مونتاني يقين بحياة خالدة تفتح رحابها للمسيحي المؤمن، وحتى عند فراش الموت الذي رقد عليه لابويتييه... La Boetie أقرب أصدقائه والذي كان على يقين من أنه «سينضم إلى رحاب المباركين» فان مونتاني لم يستطع أن يقمع تشككه، ويذكر أن لابويتييه المسكين صاح متعجبا: «لم ترغب يا أخي في إخافتي؟».

من الجلي أن تعريف مونتاني القائل بأن «التفلسف هو أن تتعلم كيف تموت» له معنى مختلف تماما عن المعنى الذي كانت الفلسفة تعنيه بالنسبة لشيشرون الأفلاطوني الذي ينقل عنه مونتاني قوله إن التفلسف لا يعدو أن يكون الاستعداد للموت. ولكن بينما كان التفلسف عند أفلاطون يعني على نحو ما رأينا تدريبا على الموت والموت هو لحظة التحقق العظمى التي تنفصل فيها النفس عن الجسد، فانه كان يعني بالنسبة لمونتاني أن نتعلم كيف نقبل الموت باعتباره الفناء النهائي للشخصية الإنسانية. وكانت حكمته النهائية أن «المرء ينبغي أن يعيش الحياة الإنسانية وفقا للوضع الإنساني». وبالنسبة لمونتاني كان أقصى إنجاز يمكن للإنسان أن يحققه هو، فيما يقول في الصفحة الأخيرة من «مقالات:< «الكمال المطلق، كما لو كان كمالا إلهيا، هو أن يعرف المرء كيف يتمتع بوجوده في ولاء»».

وما يمنحه التأييد والعزاء إزاء فكرة الموت لا يتمثل فحسب في كبت التأمل الذي لا تمس الحاجة إليه فيما يتعلق بأسرار الحياة والموت،(10) فحتى على الرغم من أنه يبد ومسيحيا بالاسم فحسب كما أن سخريته من القس لا حدود لها إلا أنه يعارض الإلحاد بشدة (11) لكنه غالبا ما يوحد بين الله والطبيعة» و «القدر». فهو يعتبر الطبيعة «أمنا القوية العظيمة» بل أنها هي التي رتبت الأمور بحيث لا يكون الموت بافغ الصعوبة، ولكن على الرغم من أنه يدعو-شان الرواقين-إلى «الاستسلام» للطبيعة وعلى الرغم من أنه لا يثور وإنما يكيف نفسه (12) فإن التكيف ليس بالنسبة له هدفا في ذاته وإنما هو وسيلة لما يسميه «التمتع المخلص بوجود المرء وفيما يتعلق بالموت فإن استنتاجه الأخير هو أنه: «لئن تعلمنا كيف نحيا على الوجه الصحيح

بهدوء فلسوف نعرف كيف نموت على النحو ذاته».

ولكن ما الذي يحدث لـ «عدمية الوضع الإنساني»، لعبثية الحياة التي يبدو أن الموت يعلنها ؟ إن مونتاني لم يكن من «رجال الميتافيزيقا»، فما أن يكف الخوف من عملية الموت عن تعذيبه حتى تفقد المشكلة بأسرها طابعها الملح بالنسبة له، فالحياة الطيبة وفقا للطبيعة كانت عند مونتاني، فيما يبدو، كافية تماما.

11 جيورد انو برونو: الموت ليس ممكنا في الكون اللامتناهي

سبق أن أشرت إلى أن ثمة تشابها بين آراء برونو فيما يتعلق بالطبيعة وآراء مونتاني[1]، فهذا الأخير يتحدث عن «أمنا الكونية الطبيعية» ويقول إن من يرى نفسه فيها «يمكنه هو وحده أن يقدر الأشياء بحسب عظمتها ونسبها الجوهرية» ويضيف: «إن هذا الكون العظيم هو المرآة الحقة التي يتعين أن ننظر إليها إذا ما أردنا أن نعرف هل نحن في وضع طيب، وهل نسلك سلوكا سليماً».[2]

غير أن هناك فارقا أساسيا بين هذين المفكرين (برونو ومونتي)، فالطبيعة الإنسانية هي في نهاية المطاف المرشد الذي يبحث عنه مونتانى والتي يسعى على أساسها لصياغة فلسفة للحياة، فهو لا يكترث كثيرا بالكون، في حين أن علم الكونيات... Cosmology بالنسبة لبرونو هو«الإيمان الطاغي في حياته، ومن خلال هذا العلم سارت خطاه نحو أخلاق جديدة ونحو فلسفة حديثة» [3]

كان برونو، من الناحية المزاجية، عل النقيض من مونتاني، ذلك الصانع الحذر للحلول الوسطى، ولد برونو متمردا (ناريا كأنه بركان فيزوف) على

حد تعبير ديلتي... Dilthey ذلك البركان الذي شهد ضوء النهار إلى جواره لأول مرة. غير أن ما يربط بين المفكرين حقا هو اهتمامهما بالموت، ففي قصيدة تتصدر كتابه «حول الكون اللانهائي» وهو أحد أعمال برونو الرئيسية يتساءل: «من يهبني أجنحة ومن يمحو مخاوفي من الموت والعذاب؟» إن هذا الكون على نحو ما تصوره برونو وعلى نحو ما عرفناه تدريجيا يختلف إلى حد كبير عن كون كوبرنيكوس... Copernicos الذي ظل كونا مغلقا على الرغم من الخطوة الثورية المتمثلة في إزاحة الأرض عن مركزه، كان محاطا بـ «مجال من النجوم الثابتة، يضم ذاته وكافة الأشياء، ولهذا السبب ذاته فانه غير قابل للحركة، إنه في. الحقيقة إطار الكون الذي تشير إليه حركة كافة النجوم الأخرى ومواقعها .... وفي مقدمة الأجرام المتحركة يأتي زحل.. Saturn الذي يكمل دورته في ثلاثمائة عام... وفي المحل الرابع من النظام تأتي الدورة السنوية التي قلنا إن الأرض مندرجة فيها مع وجود المدار القمري بوصفه دائرة صغيرة.. وفي وسط هذا كله تقبع الشمس، من ذا الذي يضع الشعلة في هذا المعبد البالغ الجمال في أي مكان آخر أفضل من المكان الذي يمكن أن تنير منه الكل في الوقت ذاته ؟ أن البعض يصفونها عن حق بأنها مصباح الكون فيما يقول آخرون بأنها عقل الكون ويطلق عليها فريق آخر لقب حكم الكون.... وعل هذا النحو وعن جدارة تحكم الشمس متربعة على عرشها الملكي عائلة النجوم المحيطة بها ...» [4]

إن برونو كما يقول هو نفسه يندفع عبر «إطار الكون» هذا، فيطيح بالشمس من عرشها معتبرا إياها مركز الكون وإنما مجرد نجم آخر فحسب والنجوم الأخرى شموس مثلها، ويصر على أن الكون لا يحيط به «مجال من النجوم الثابتة» وإنما هو لا متناه يضم عددا غير متناه من العوالم، «إن من يظن أنه ليس هناك من الكواكب اكثر مما نعرف بالفعل يشبه في غروره ذلك الذي يعتقد انه ليست هناك طيور أخرى تحلق في الهواء غير تلك التي يراها من نافذته الصغيرة» [5] وحيث إن الكون لا متناه فان هناك من المراكز بقدر ما هناك من العوالم، ويمضى إلى القول بان «كما أنه ثابت أن هذا العالم موجود فكذلك ليس اقل ثباتا لأن كلا من العوالم الأخرى التي لا حصر لها موجود». [6]

بل أن برونو يمضى متجاوزا هذا فيقول: «إن من يعتقد أنه في الفضاء

اللامتناهي وفي العوالم التي لا حصر لها، والتي من المؤكد أن معظمها يتمتع بحظ أفضل من حظنا لا يوجد إلا الضوء الذي نراه هو شخص أحمق تماما. انه لمن السخف أن نفترض أنه لا توجد كائنات حية ولا عقول أخرى أو حواس أخرى غير تلك المعروفة لنا، [7]

إن هذا السبق والتوقع الذي يرقى إلى مرتبة النبوة يبدو أكثر قدرة على التأثير من حيث انه قيل قبل اختراع التلسكوب وفي وقت لم يكن فيه عدد النجوم التي يمكن رؤيتها بالعين المجردة يتجاوز 1500 نجم، ورؤية برونو التي تظهر شبها عظيما بعلم الكونيات الهندي بعوالمه المتراكمة فوق عوالم أخرى ودهوره التي لا نهاية لها من الزمن-تكشف لنا عالما من الضخامة بحيث يتعثر الخيال فيه، غير أن فكرته عن اللامتناهي جاءت من مصادر مسيحية، فقد اعتاد أن يجد مفهوم اللامتناهي عند القديس توما والقديس بونا فنتورا وعند دونز سكوتس كصفة للرب وكان معجبا بالكاردينال نيقولاى دى كوسا (1401-1464) الذي عزا إلى الكون المخلوق ضربا من اللامتناهي فيما كان لا يزال متمسكا باللاتناهي الإيجابي للرب وحده. [8]

وبينما كان لا تناهي الكون عند بسكال.. Pascal على نحو ما سنرى مصدرا لقلق عميق فانه كان بالنسبة لبرونو الصيغة السحرية لاتقاء الخوف من التغير والتحلل والموت، فبسبب لا تناهي الكون على وجه الدقة لا يمكن أن تكون هناك نهاية حقيقية لأي شيء، فحتى أصغر أجزائه تتغير في مظهرها فحسب وتغير شكلها فقط، لكنها لا يمكن أن تفنى، وهذا الكون اللامتناهي ممتلئ بالمادة لا خواء فيه ولا عدم يمكن أن يبتلع الأشياء...

«في مواجهة جنون الخوف من التحلل تصرخ الطبيعة بصوت عال مؤكدة لنا أنه يتعين على النفوس والأجسام ألا تخشى الموت، حيث إن كلا من الصورة والمادة مبدآن دائمان بصورة مطلقة». و لقد مات برونو حرقا متحصنا بهذا الإيمان، وهو نسخة حديثة من سقراط، ميتة رهيبة لكن بلا خوف.

بوسعنا هنا أن نشير فحسب إلى موقف برونو الفلسفي الأساسي والحجج التي حاول أن يبرر بها هذا الموقف، إنه يعارض أرسطو«بقوة» الذي كان اللاتناهي يعش بالنسبة له امتدادا لما هو متناه ومحدود فحسب. وإمكانية لا يمكن لها أبدا أن تتحقق. في حين كانت صوفية اللاتناهي المرتبطة بالأفلاطونية الجديدة أكثر تجانسا مع مزاجه الشاعري.

وفي معارضة كرسانوس... Cuesanus الذي وصف الكون بأنه «إفصاح» عن الرب اللامتناهي، فان برونو يصفه بأنه اللامتناهي «الممتد» (بالمقارنة باللاتناهي المكشف للمادة) والانعكاس الحي للجوهر اللامتناهي.

كانت فكرته عن الله هي فكرة جوهر كلي موحدة تنبع منه بالضرورة كافة الأشياء. ولما كان تجليا لله فلا بد أن يكون لا متناهيا، ويقول برونو في دفاعه أمام محكمة التفتيش «إنني أعتقد أن الكون لا متناه نتيجة للقوة والخيرية الإلهية اللامتناهية.. إنني أضع في هذا الكون عناية إلهية شاملة بها ينمو كل شيء ويتحرك وفقا لطبيعته...»

وفي مؤلفه بعنوان «حول العلة» يقول: «إن الكون واحد، لا متناه، ثابت لا يتحرك... وهو يضم كافة الكائنات ولا يتأثر بكائن أو بآخر ولا يحمل في ثنايا ذاته أو داخل تلك الذات أي تحول ومن ثم فانه هو كل ما يمكن أن يكون».[9]

ومتعقبا خطا كوسانوس، يشير برونو إلى أنه في الكون اللامتناهي لا يمكن أن يوجد موقف مطلق لا أسمى ولا أدنى، لا إلى اليسار ولا إلى اليمين، لا في المركز ولا على محيط الدائرة [10] وفي هذا الكون فان «الفعل لا يختلف عن الإمكان، وإذا كان الإمكان لا يختلف عن الفعل فمن الضروري فيه أن النقطة لا تختلف عن الخط ولا الجسم عن السطح، وإذ ذاك يصبح الخط سطحا على نحو ما يغدو الخط في تحريك ذاته قادرا على أن يصبح سطحا، عندئذ فان السطح يحرك ويصبح جسما.. من الضروري إذن ألا تختلف النقطة في اللامتناهي حيث إنها جسم في حالة إمكانية عن كونها جسما... من ثم فان ما لا يقبل القسمة لا يختلف عما يقبل القسمة ولا البسيط عن اللامتناهي ولا المركز عن المحيط.. ولا المتناهي عن اللامتناهي...» [11] إن الكون خالد كذلك، من هنا فليس هناك فارق فيه «بين القرن والعام وبين العام واللحظة» [12]

يجد برونو في هذا الكون اللامتناهي والخالد-متتبعا كوسانوس مرة أخرى-«توافق الأضداد..» فالوجود عل الرغم من تقسيمه منطقيا إلى ما هو كائن وما يمكن أن يكون هو وجود غير قابل للقسمة ومتميز حقا... دون تفرقة الجزء عن الكل والأساسي عما ليس كذلك، إن كل شيء متضمن في كل شيء وبالتالي فان الجميع واحد.. الوحدة في التعدد والتعدد في

الوحدة»[13] ويعتقد برونو أن فهم ذلك هو«مفتاح لا غنى عنه» للإدراك الحق للطبيعة أي من وجد تلك الوحدة يكون قد اكتشف المفتاح الذي لا غنى عنه.

إن هذه الرؤية تسمح له بان يطرح حله الخاص لمشكلة التغير وأن يجد رده عل الموت، يقول: «لكنك ستسألني: لماذا إذن تتغير الأشياء ؟ لماذا تضطر مادة بعينها إلى اتخاذ صور أخرى ؟ وإني أجيبك: ليس هناك تحول يسعى وراء وجود آخر وإنما بالأحرى نمط آخر للوجود، وهذا هو الفارق بين الكون وأشياء الكون، لأن ذلك يضم الوجود وكافة أنماط الوجود وكل شيء من هذه الأشياء يضم الوجود كله ولكنه لا يضم كافة أنماط الوجود..... ، ومن بين هذه الأشياء فان كل واحد منها يضم الوجود كله ولكن ليس على نحو شامل لأن وراء كل منها هنالك أشياء لامتناهية، من هنا يتعين أن يفهم أن الكل موجود في الكل ولكن ليس عل نحو شامل كافة الأنماط في كل منها، هكذا عليك أن تفهم أن كل شيء واحد ولكن ليس بالنمط ذاته...

إن كل ما نرى فيه اختلافا في الأجسام فيما يتعلق بالتكوينات وألوان البشرة والأشكال والألوان وغيرها من الصفات أو السمات المشتركة ليس إلا تنوعا في مظهر جوهر واحد، إنه مظهر مؤقت قابل للانتقال والفساد لوجود غير قابل للانتقال وثابت وخالد».[14]

لإيضاح تفكيره يقول برونو:

«كما أنه في فن التجارة هناك مادة من الخشب تخضع لكافة المقاييس والأشكال التي ليست هي الخشب وإنما منه وفيه وعنه كذلك فان كل ما يعمل على تنوع الأجناس والأنواع والفروق والخصائص وكل ما يتمثل في التوالد والفساد والتعاقب والتغير ليس وجودا وإنما هو حالة وشرط الوجود الذي هو واحد ولا متناه، ثابت، وذات، ومادة، وحياة، ونفسي وحقيقي وخير».[15]

وكما تشير دوروثيا سينجر فان «برونو يتصور عملية خالدة لما يمكن أن نسميه بالتمثل أو الأيض الكوني... Cosmic Metabolism، والموت ليس إلا مرحلة في هذه العملية، بينا الحياة صفة كامنة بدرجة أقل أو أعظم في كل جزء من أجزاء الطبيعة.[16]

يقول برونو أن الإنسان يحقق خيره الأعظم من خلال تأمل الكون

اللامتناهي، تلك هي الأداة التي بها يرتقي إلى فهم الوجود الحق واللامتناهي ومن خلال هذا الفهم يمكنه أن يحقق غايته (الأسمى) أي الوحدة مع المصدر الخالد للوجود، إضافة إلى ذلك فانه «من خلال هذه التأملات... نجد الطريق الحق إلى الأخلاق، لسوف يسمو عقلنا فيحتقر ذلك الذي تقدره العقول الطفولية... ونتبع الشرائح الإلهية التي نقشت على قلوبنا... لسوف نتجاوز الغيرة ونتحرر من القلق العبثي..» وفي الوقت ذاته فان هذه الأفكار تؤكد لبرونو أننا «ينبغي ألا نخشى أن يختفي أي شيء أو أن يتبدد أي جسم أو ينحل في الفراغ أو يعاني من التفكك من خلال العدم» ذلك أنه «حينما نتأمل.. الوجود وجوهر ذلك الكون الذي وضعنا فيه على نحو ثابت فلسوف نكتشف أنه لا نحن بذاتنا أو أي جوهر يعاني الموت، فلا شيء في الحقيقة ينكمش في جوهره لكن كافة الأشياء التي تسبح في الفضاء اللامتناهي تتعرض لتغيير شكلها»[17] ويواصل برونو حديثه قائلا:

«إن فيثاغورس، الذي لا يخشى الموت ولكنه ينتظر التغير، قد فهم ذلك. وسليمان الذي يقول إنه لا جديد تحت الشمس، فكل شيء موجود، وكان موجودا باستمرار-قد فهم ذلك. فإليك إذن هذه الحقيقة: كل شيء موجود في الكون والكون موجود في كل شيء، أننا في ذلك، وذلك فينا ومن ثم فان كافة الأشياء تتزامن في وحدة كاملة، فترى من هذا أننا لا ينبغي أن نعذب أرواحنا فليس ثمة شيء يستحق أن نشعر بالضيق بسببه.[18] وليس علينا أن نخشى أنه من خلال عنف روح خاطئة أو عبر سخط يهوه المرعد يمكن أن يتناثر بددا فيما وراء هذا القبر الأجوف أو قبة السماء ذلك الذي تجمع في عالمنا أو أن يهتز أو يتناثر كالغبار فيما وراء هذا الحجاب المرقش بالنجوم، فما من طريقة أخرى يمكن أن تجعل طبيعة الأشياء عدما بالنسبة لجوهرها سوى المظهر... ففي العالم على نحو ما هو معروف لنا يتبع الشيء أبدا الشيء، وليس هناك عمق نهائي تنطلق منه الأشياء كما لو كانت منطلقة من يد صانع بارع إلى بطلان حتمي».[19]

كان الاقتناع باستحالة الموت كعدم نهائي هو الذي قدم العزاء والراحة لبرونو في مواجهة فكرة الموت والتحلل التي عذبت روحه «وجرحت قلبه»، وكان الظمأ الذي لا يروى إلى المعرفة والفضيلة الذي حركه برونو كذلك تأكيد اللاتناهي الكون الذي يعد تأمله «المهمة السامية للإنسان»، فالإنسان

إذ يسعى إلى «أكثر الأهداف نبلا ومشروعية والمتمثل في الكمال اللامتناهي يتوافق مع الكون حيث «هنالك ينتظر كل كائن الخلود والتحقق»، وفي كون برونو اللامتناهي لا سيطرة للموت، و«عبثا يرفع الزمان ذاته إلى لطمة قاسية، وتمتد اليد في توعد وتهديد وهي تحمل المنجل».[20]

الكتاب الرابع

الرد على الموت في الفلسفة الحديثة

12 ديكارت: أنفسنا تبقى بعد أجسامنا

يؤكد ليون روث... Leon Roth ، في دراسته الممتعة عن أبي الفلسفة الحديثة، أن الاهتمام الأول لدى. رينيه ديكارت «لم يكن بعلم اللاهوت أو الميتافزيقا، وكان أقل اهتماما بالمفاهيم الخالصة للوعي... كان هو ذاته يكن عاطفة تجاه الحقيقة، لكن الحقيقة التي كان ينشدها كانت، إذا شئنا اقتباس العنوان الفرعي «المقال في المنهج»، هي «الحقيقة في العلوم». ولقد كان للعلوم عند ديكارت هدف عملي بصورة محددة هو تسخير الطبيعة لخدمة أغراض الإنسان، وكان الهدف المراوغ الذي سعى إليه في حياته هو قهر الموت، لا في النفس وحدها، بل في الجسم أيضا...»[1]

ليس هناك شك في أن ديكارت كان مهتما إلى حد كبير بالطب طوال الشطر الأعظم من حياته، وكان عل استعداد دائم لتقديم المشورة الطبية. لكن الطب كان يعني بالنسبة له ما يفوق كثيرا الشفاء أو تخفيف المعاناة، فهو يعهد له بمهمة أكثر اتساعا في نطاقها، إذ كان مقتنعا بأنه من خلال المعرفة الأفضل بالجسم البشري وعن طريق الغذاء المناسب

سيغدو من الممكن مد نطاق عمر البشر إلى قرون عديدة، وقد كانت هذه الفكرة من أفكاره مشهورة إلى حد أن الملكة كريستينا ملكة السويد لم تتمالك نفسها من التعقيب عليها بصورة ساخرة حينما مات ديكارت في الثالثة والخمسين من عمره أثناء نزوله بضيافتها في ستوكهولم.

ولكن أيا كان مدى اهتمام ديكارت بإطالة الحياة، فانه أدرك في النهاية الطابع الطوباوي لتوقعاته، ففي خطاب مؤرخ في 15 يونيو 1646 إلى شانو، وهو الخطاب الذي يشير فيه ديكارت إلى الكتاب الذي كان عاكفا على إنجازه في ذلك الوقت «حول انفعالات النفس» يقرر أنه «بدلا من إيجاد سبل للحفاظ على الحياة اكتشفت سبيلا أكثر سهولة ويقينية هو ألا نخشى الموت» .

وفي خطاب أقدم عهدا كتبه ديكارت في 1642 إلى صديقه كونستانتين أيوجين، والد عالم الطبيعة الشهير، نجد أن العلاج الذي يصفه للشفاء من خشية الموت يتمثل في اقتناعه الجازم بان «أنفسنا تبقى بعد أجسامنا» وأن هذا الاعتقاد قائم لا على تعاليم الدين وإنما على أسباب طبيعية بالغة الوضوح:

«أعلم جيدا... أن لك ذهنا متقدا وأنك تعرف جميع ضروب العلاج التي تهدئ حزنك، لكن لا أستطيع الامتناع عن أخبارك بعلاج وجدته بالغ الأثر، لا في مساعدتي على أن احتمل صابرا موت أولئك الذين أحبهم بحسب، وإنما كذلك في القضاء عل خوفي من موتي، وذلك عل الرغم من أنني انتمي إلى أولئك الذين يعشقون الحياة عشقا جما، ويتمثل هذا الضرب من العلاج في النظرة إلى طبيعة أنفسنا، تلك الأنفس التي اعتقد أنني أعرف بوضوح بالغ أنها تبقى بعد الجسم وأنها قد ولدت من أجل ضروب للفرح والغبطة أعظم كثيرا من تلك التي نتمتع بها في هذا العالم، وأنني لا أستطيع التفكير في أولئك الذين ماتوا إلا باعتبارهم ينتقلون إلى حياة أكثر سلاما وعذوبة من حياتنا، وإننا سننضم إليهم يوما ما، حاملين معنا ذكريات الماضي ذلك لأنني أتبين فينا ذاكرة عقلية من المؤكد أنها مستقلة عن الجسم»[2] .

وهو يؤكد في الوقت نفسه أنه على الرغم من أنه يريد أن يؤمن، بل هو يعتقد بالفعل بأنه يؤمن، فانه يدرك أنه مقتنع بذلك من خلال «أسباب

طبيعية» فحسب.

يقول ديكارت إن شهادة العقل الطبيعي تثبت أن الجسم ينتمي إلى عالم المادة (الجوهر الممتد.. Res Extensa) والذي يخضع لقوانين الحركة والذي يمكن بالتالي أن يفهم ا باعتباره نظاما ميكانيكيا، بينما العقل جوهر مفكر غير ممتد (جوهر مفكر... res cogitans) وهناك ثنائية متطرفة بين هذين النوعين من الجوهر، وما يمنح الجسم الحياة ليس العقل أو النفس وإنما «الأرواح الحيوانية.». فالعقل أو النفس يسكن الجسم، ومسالة تفاعلهما هي المشكلة المحورية التي يحاول ديكارت القيام بحلها.

في الفقرة الثانية من كتاب «انفعالات النفس» يقرر ديكارت أنه، لكي تفهم هذه الانفعالات يتعين علينا أن نميز وظائف النفس من وظائف الجسم، وفي الفقرة الثالثة يمضى قائلا:

«إننا لن نجد صعوبة كبرى في القيام بذلك إذا ما لاحظنا أن كل ما نشعر بأنه موجود فينا وما نجد أنه يمكن كذلك أن يوجد في أجسام فاقدة للحياة تماما. يتعين أن يعزى إلى جسمنا، على حين أن كل ما هو فينا ولا نستطيع أن ننظر إليه باعتباره ينتمي إلى جسم يتعين أن يعزى إلى النفس»(3)

والنقطة الهامة هي أنه «من الخطأ الاعتقاد بان النفس تمنح الجسم حركته وحرارته» (الفقرة الخامسة):

«من ملاحظة كيف أن الأجسام الميتة كافة تخلو من الحرارة، وبالتالي من الحركة، ساد الاعتقاد بان غياب النفس هو الذي أدى إلى توقف هذه الحركات وتلك الحرارة، وهكذا أصبحنا نعتقد دون سبب أن حرارتنا الطبيعية وكل حركات جسمنا تعتمد على النفس، وعلى العكس من ذلك فإن ما ينبغي أن نعتقده هو أن السبب في أن النفس تنيب ذاتها لدى الموت هو توقف هذه الحرارة وتحلل الأعضاء التي تعمل في تحريك الأطراف».(4)

إن هذا الإصرار على أن النفس لا علاقة لها بحركة الجسم وحرارته وإنها تغادره حينما يصبح «غير قابلة للسكنى» يهدف بوضوح إلى البرهنة على استقلال النفس عن الجسم، الأمر الذي يزيد بدوره من احتمال بقائها بعد تحلل الجسم . ويتمثل الفارق بين الجسم الحي والجسم الميت (الفقرة 6) في أن «الموت لا يأتي أبدا بسبب إخفاق النفس، وإنما يحل فحسب لأن بعض أجزاء الجسم الرئيسية تتحلل» ويمضى ديكارت قائلاً:

«دعنا نعتقد أن ج ا الإنسان الحي يختلف عن جسم الإنسان الميت تماما على نحو ما تختلف أي إمكانية ذاتية الحركة (على سبيل المثال ساعة أو أي آلة أوتوماتكية حينما تملأ، ومن خلال ذلك تمتلك في ذاتها مبدأ بدنيا لهذه الحركات ألف صممت من أجلها جنبا إلى جنب مع كل ما يتطلب لعملها) عن ذاتها حين تتكسر ويكف مبدأ حركتها عن العمل». [5]

في الفقرة 30 تطرح بوضوح وجهات نظر ديكارت حول طبيعة النفس باعتبارها متعارضة بصورة حادة مع طبيعة الجسم، كما يعرض رأيه في قدرة النفس على البقاء، كاملة ودونما أذى، بعد أن يموت الجسم، يقول:

«إن النفس متحدة بأجزاء الجسم كافة بصورة مشركة، وهى ترتبط على نحو حقيقي بالجسم كله... وإذا ما شئنا الحديث عل نحو سليم، فليس بوسعنا القول أنها موجودة في أي جزء واحد من أجزائه بمعزل عن الأجزاء الأخرى، حيث إن الجسم كيان متكامل، بمعنى أنه غير قابل للقسمة، وذلك بفضل تنظيم أعضائه التي يرتبط بعضها بالبعض الآخر إلى حد أنه عند بتر أحدها فان الجسم كله يغدو ناقصا. وللنفس، من ناحية أخرى، طبيعة تجعلها لا علاقة لها بالامتداد أو الأبعاد أو أي سما ت أخرى للمادة التي يتألف منها الجسم، ولكنها ترتبط بتجمع الأعضاء ككل، وذلك عل نحو ما يبدو من مقاومتنا للتفكير في نصف أو ثلث النفس أو في شغلها لحيز ما، إنها لا تصبح أصغر عند ما يتم بتر جزء من الجسم، غير أنه حينما يتفكك التجمع الكلي لأعضاء الجسم فإنها هي ذاتها وبطبيعتها تسحب من الجسم»[6]

فكرة ديكارت إلى هذا الحد، لا غبار عليها، غير أنه ما أن يفصل، بعناية بالغة بين الجسم والنفس حتى تنشا مشكلة تتعلق بتفسير الطريقة التي يتصلان بها، إذ من الواضح أنهما يتصل الواحد منهما بالآخر! وتتمثل إجابة ديكارت في قوله (في الفقرة 31).

هناك غدة صغيرة في المخ تمارس فيها النفس وظيفتها بصورة أكثر تحديدا منها في باقي الأجزاء الأخرى: فعلى الرغم من أن النفس ترتبط بالجسم كله، إلا أن هناك أجزاء معينة تمارس النفس وظائفها فيها عل نحو أكثر تحديدا منها في كل الأجزاء الأخرى، وهناك اعتقاد شائع بان هذا الجزء هو المخ... ولكن لدى تفحص الأمر بدقة، يبدو أنني قد وجدت

الدليل عل أن الجزء الذي تمارس فيه النفس وظائفها بصورة مباشرة ليس القلب ولا المخ ككل، وإنما فحسب الجزء الأكثر باطنية من المخ، أي غدة صغيرة معينة تقع في موقع وسط(*)، وتوجد فوق الممر الذي عبره تتصل الأرواح الحيوانية الخاصة بالتجاويف الأمامية بمثيلتها في التجاويف الخلفية...[7]

ذلك بالطبع محض خيال، والصعوبات الخاصة بإيضاح كيفية قدرة النفس عل التأثير في الجسد المادي هي صعوبات لا يمكن في الواقع التغلب عليها، ولقد لجا ديكارت نفسه في النهاية لعذر غير مقنع تماما وهو أنه ربما كان من غير الحكمة إهدار الكثير من الوقت في مثل هذه الأمور.

وأخيرا فان شهادة العقل الطبيعي لم تكن هي التي أدت إلى وجهة نظر ديكارت القائلة بان نفوسنا خالدة، بل ربما كان العامل الحاسم هو، «بالأحرى» الأمل في أننا سوف نستمتع بنعيم الحياة الأخرى بعد أن نموت.

(*) يرى ديكارت أن الجسم مركب من أجزاء مختلفة، لكن جزءا واحدا من الجسم هو على اتصال مباشر بالنفس وهو الغدة الصنوبرية التي تحتل موقعا مركزيا في الدماغ، وقد أراد ديكارت بهذه الفكرة الخروج من المأزق الذي وقع فيه بعد أن فصل تماما بين جوهر الجسد وجوهر النفس، ولكنها فكرة أثارت عليه سخرية نقاده (المراجع).

13 بسكال: أفضل ما في هذه الحياة هو الأمل في حياة أخرى

لا يندرج بسكال في إطار دراسة للردود الفلسفية على الموت، إذا شئنا الدقة، حيث إنه هو ذاته كان يرى أن الفلسفة ليست جديرة بساعة من الدراسة[1]، وعلاوة على ذلك فان إجابته هي فحسب تكرار للموقف المسيحي واهتمامه الأساسي هو البرهنة على صحة النظرية المسيحية.

وبالرغم من ذلك فان ما يجعل لبسكال أهميته في إطار بحثنا الراهن هو وعيه الحاد بصورة غير عادية «بالوضع الإنساني» وهيمنة التفكير في الموت عليه، وذعره أمام هذه الفكرة، واقتناعه بأنه إذا ما أدى الموت إلى فناء الحياة، فإنها تغدو مهزلة مجردة من المعنى، يقول:

«إننا نعدو نحو الهاوية بعد أن وضعنا غلالة عل أعيننا حتى لا نراها ... «والموت الذي يتهددنا في كل لحظة سيضعنا، خلال سنوات قلائل وعلى نحو لا فكاك منه، في مأزق مخيف قوامه إما العدم

حتى الأبد أو التعاسة الأبدية... ليس هناك ما هو أكثر واقعية من هذا أو إثارة للرعب، وقد نصفر في الظلام كما يحلونا: تلك هي النهاية التي تنتظر حتى أروع ألوان الحياة جمالا على الأرض.

إن الفصل الأخير قاس بغض النظر عما كانت عليه الكوميديا من بهجة: ففي النهاية: يلقى قليل من الثرى فوق رأس المرء، وينتهي كل شيء للأبد.[2]

لا يتفهم بسكال اللامبالاة إلى يبديها الكثيرون نحو السؤال البالغ الأهمية الخاص بما إذا كان الموت يقضى عليهم كلية وإلي الأبد[3] ففي رأيه أن «خلود النفس هو أمر بالغ الأهمية لنا، يؤثر فينا بعمق كبير، إلى حد أن المرء ينبغي أن يكون قد فقد كل شعور ليظل لا مباليا إزاء مسالة ما إذا كانت هناك حقيقة حول هذا الأمر أو لم تكن»[4]

ولهذا فإننا نجد بسكال العالم والرياضي لا يبالي بالخلاف حول النظرة الجديدة إلى العالم» «أعتقد أن من المناسب أن على المرء ألا يستكشف رأى كوبرنيكوس، ولكن... من المهم بالنسبة للحياة بأسرها أن نعرف ما إذا كانت النفس فانية أو خالدة»[5] ذلك أن «علم الأشياء الخارجية لن يساعدني في وقت المأساة [6]... وليس هناك خير في الحياة إلا الأمل في حياة أخرى، ولا يكون المرء سعيدا إلا بقدر اقترابه من هذا الأمل، وكما أنه لن تقع ضروب من سوء الحظ لأولئك الذين يمتلكون ناصية اليقين القوى في الأبدية فكذلك ليست هناك سعادة لأولئك الذين لا يميلون إليها»[7]

مشكلة الخلود هي، في رأى بسكال، المشكلة الأكثر عمقا والأشد إلحاحا وهو على استعداد لمساعدة الآخرين في العثور على الرد الذي عثر هو عليه في إيمانه الديني، فهو يبدأ بالقول بأنه ما من أحد يستطيع أن يلوم مسيحيا لعدم قدرته عل إثبات معتقداته عقلانيا، لأن الله-إذا كان موجودا-فانه «لا يمكن الإحاطة به عل نحولا متناه... فنحن عاجزون لا عن إدراك ماهيته فحسب، وإنما كذلك عن إدراك ما إذا كان موجوداً»[8]

ويقدم بسكال «رهانه» الشهير إلى أولئك الذين يستحقون المساعدة في حسم أمرهم فيما يتعلق بوجود الله: فأما أن الله موجود، أو أنه غير موجود، ويذهب بسكال إلى القول بان أيا من الفرضين لا يمكن إثباته، والشيء الوحيد الذي يمكن عمله هو الرهان، فإذا ما راهنا عل أن الله

موجود فإننا نكسب كل شيء «لا نهائية النعيم اللامتناهي». وإذا ما اتضح أن الله غير موجود فإننا لا نخسر شيئا. ولكن ربما كان الشيء الصواب الذي يتعين القيام به هو الامتناع عن الرهان ! أن بسكال يعتقد أنه ليس بوسعنا القيام بذلك، فنحن ملزمون بالحركة، وحيث أن على المرء أن يختار، فانه يتعين عليه أن يتبين أين تتحقق مصلحته، ومن الواضح أن هذا الاهتمام بنفع المرء يجبره عل الإيمان بوجود الله.[9]

وما يقوله بسكال ليس برهانا نظريا فحقيقة أي الموقفين: الله موجود- أو الله غير موجود لم يتم بحثها ولم تخضع لتحليل، وإنما نظرته إلى الرهان نظرة برجماتية محض، انه وزن للمخاطر، والتركيز هو على ما هو أكثر نفعا، على ما يجلب الميزة الكبرى في إطار طمأنينة النفس والسعادة اللامتناهية.

يلاحظ «بل... Bell» فيما يتعلق بتطبيق بسكال لنظرية الاحتمالات في الرهان أن التوقع في المراهنة هو قيمة الجائزة مضاعفة مرات عديدة من خلال احتمال كسبها[10]. ووفقا لما يقوله بسكال فان قيمة السعادة الخالدة لامتناهية وحتى إذا كان احتمال كسب السعادة الخالدة من خلال حياة دينية محدودا للغاية، وإذا كان أصغر جزء من اللامتناهي يظل لا متناهيا فان من يعيش حياة من هذا النوع ستعود عليه بالفائدة. ولكن بسكال نفسه، على نحو ما يلاحظ بل... Bell، لم يكن على يقين تام من صحة حجته، ففي موضع آخر من كتابه الخواطر... Pensées «يطرح هذا السؤال المتشكك تماما: «هل الاحتمال محتمل ؟».

لقد سبق أن أشرت، إلى أن المقدمة المنطقية التي ينطلق منها الرهان هي الرؤية المتشائمة للحياة. والواقع أن الوجود الأرضي كما رآه باسكال لم تكن له قيمة كبيرة عند المسيحي الحق، ومن ثم فان رفض مثل هذه الحياة لن يكون تضحية، وبالتالي فان باسكال يطرح الأمر عقليا كما لو كان الرهان بلا مخاطر: فالمرء يمكن أن يكسب كل شيء، لكنه يخسر القليل للغاية أولا شيء.

ونحن نجد تعريفه للحياة المسيحية الحقة في فقرة من سيرة حياته التي كتبها شقيقه، فقد اعتاد أن يقول حينما يعاني ألما واضطرابا عظيمين: «لا تشفقوا عليّ، فالمرض هو الحالة الطبيعية بالنسبة للمسيحي، فهو

الحال التي ينبغي أن يكون فيها دائما، حالة المعاناة، والحرمان من كل مباهج الحواس، والتجرد من كل العواطف... دون طموح، بغير حب للمال، وفي توقع مستمر للموت، أليس ذلك هو النحو الذي على المسيحيين أن يقضوا فيه حياتهم ؟ أليست نعمة كبرى أن يجد المرء نفسه بالضرورة في وضع ينبغي عليه أن يكون فيه وليس له خيار آخر غير الإذعان في تواضع؟

غير أن هذا التوقع المستمر للموت ليس انتظارا للموت باعتباره محررا من الألم ومعاناة الوجود الأرضي فحسب، بل إن المسيحي يعلم أن موت الجسم هو بداية حياة جديدة في الله.

كتب بسكال في خطاب مؤرخ في 17 أكتوبر 1651 إلى شقيقته جيلبرت. Gilberte بمناسبة موت أبيها:

«علينا ألا ننظر إلى الموت كوثنين وإنما كمسيحيين، أي بأمل، فتلك هي الميزة الخاصة للمسيحيين، ولا ينبغي أن ننظر إلى الجثة عل نحو ما تظهرها لنا الطبيعة الخادعة، كقطعة من اللحم المتعفن، وإنما باعتبارها المعبد الخالد الذي لا ينتهك للروح القدس... إن خطا الفلاسفة هو أنهم نظروا إلى الموت باعتباره أمرا طبيعيا للإنسان، تلك نظرة طفولية ووضيعة، فالإنسان كحيوان يولد ويموت والموت وفقا لقوانين الطبيعة يؤدي إلى الدمار الشامل للجسم. لكن الإنسان خلقه الله ليحيا معه والإنسان باعتباره كذلك لا يموت، إن الموت ينبغي أن ينظر إليه بهذا المنظور، ويتمتع المؤمن بالميزة الفذة المتمثلة في معرفته أن الموت هو، في الواقع، عقاب مفروض على الإنسان لارتكاب الخطيئة، وهو ضروري للإنسان لكي يتمكن من التكفير عن جريمته».

إن الرؤية المسيحية للموت يمكن وحدها أن تساعدنا في التغلب على الخوف منه: «الموت مخيف بغير يسوع، لكنه في المسيح: مقدس ورقيق وهو فرحة المؤمن الحق...» ومن هنا فإننا ينبغي أن نأخذ في الاعتبار هذه الرؤية الحقة للموت (وأن نصحح المشاعر والأحاسيس الخاطئة المتعلقة بالرعب، والتي هي طبيعية جدا بالنسبة للإنسان».

ويقدم بسكال تفسيرا لأصل هذا الذعر الطبيعي من الموت: فالله خلق الإنسان بضربين من الحب هما: حب الله، وحب نفسه. ولكن بحلول الخطيئة فقد الإنسان الحب الأول وبقي الثاني، وهكذا أصبح الإنسان يحب نفسه

بلا حدود، وطالما كان آدم بريئا، كان الذعر من الموت طبيعيا بالنسبة له، حيث إنه أنهى حياة متوافقة مع إرادة الله، ولكن بعد أن ارتكب آدم الخطيئة أصبحت حياته فاسدة وغدا هو ونفسه عدوين وأصبح كلاهما عدوا لله، وما كان عادلا بالنسبة لأدم قبل السقوط، أي حب الحياة والخوف من الموت هو غير عادل وإجرامي لدى المسيحيين المؤمنين، غير انهم لا ينبغي أن يتخلوا عن حب الحياة كلية، فقد غرس الله هذا الحب فيهم، لكن هذا الحب ينبغي أن يتعلق بالحياة البريئة وحدها، فحتى المسخ أحب حياته البريئة، وكره أن يخوض معاناة الموت، ولكن المسيحي الحق لا ينبغي أن يخشى موت جسم مذنب وخاطئ.

ولكن كيف يصبح المرء مسيحيا حقا ؟ ليس من خلال العقل وإنما من خلال ما يطلق عليه بسكال القلب الذي «لديه مبررات لا يعرف عنها العقل شيئا» والقلب يعني بالنسبة لبسكال أكثر من ملكة للنفس، إنه النفس ذاتها بقدر ما تستطيع (وهي مخلوقة) أن تلقى وحي الحقائق الخالدة، فالدين هو معايشة القلب المباشر لله.

كان لبسكال مثل هذه المعايشة[11]، ولكن ما الذي ينبغي أن يفعله أولئك الذين ليست لهم تجارب صوفية ؟ إن نصيحة بسكال المتمثلة في القول بان على المرء أن يتخلى عن العقل هي أكثر مما يستطيع معظم الناس القيام به، كما إلى إشارته الأخرى إلى أنه ما دام الإيمان يأتي من خلال العادة: «افعل كما لو كنت تؤمن» هي في الأعم الأغلب أكثر مما يمكن تحقيقه.

١٤ اسبينوزا: العقل البشري لا يمكن تدميره بصورة مطلقة

يحتل اسبينوزا مكانة مرموقة بين فلاسفة القرن السابع عشر العظام، وقد كان بدوره ينشد الخلاص، لكنه اتخذ طريقا للوصول إليه يتعارض بشكل مباشر مع طريق بسكال ومع التراث المسيحي بصفة عامة. وبالرغم من ذلك فانه لم يكن عقلانيا متشددا ومفكرا هادئا على نحو ما يبدو للكثيرين. وغالبا ما يذكر اسبينوزا، في إطار صورته تلك، باعتباره صوت الحكمة الفلسفية ذاته فيما يتعلق بالموت، حيث يشير علينا بالا نفكر في الموت، وهو نفسه نموذج الفيلسوف الحق الذي يقف من الموت موقف اللامبالاة الكاملة.

تقوم الحجة الأساسية لنظرة اسبينوزا هذه، التي يبدو فيها رافضا للموت، كموضوع للتأمل الفلسفي وغير مهتم هو نفسه كلية بالفناء-تقوم على القضية السابعة والستين الشهيرة الواردة في الجزء الرابع من مؤلفه (الأخلاق) والتي تقول: «الإنسان الحر لا يفكر في الموت إلا أقل القليل، لأن حكمته هي تأمل الحياة لا الموت».

لكن إصرار اسبينوزا على أن عدم التفكير في

الموت أفضل من التفكير فيه، ينبغي أن يجعلنا نتشكك في لا مبالاته هو نفسه بالموت. فتعريفه للإنسان الحر، الذي يقدمه في البرهنة على القضية المذكورة قبلا، يظهر بجلاء أن عدم التفكير قي الموت لا يعني طرحه وراء ظهرك أو تجاهله. يقول اسبينوزا في هذا البرهان إن الإنسان الحر هو «إنسان يعيش في هدى العقل، ولا يقوده الخوف، وإنما يرغب بصورة مباشرة فيما هو خير وبتعبير آخر يكافح من أجل التحرك والحياة والحفاظ عل وجوده على أساس من السعي وراء مصالحه الحق: ولذلك فان مثل هذا الإنسان لا يفكر في شيء أقل مما يفكر في الموت، لكن حكمته هي تأمل الحياة»[1]

الإنسان الحر إذن هو الإنسان الحكيم، أي ذلك الذي قام بإرشاد العقل بقهر انفعالاته ومخاوفه. والقضية السابعة والستون ليست وعظا أو نصيحة تنصحك بعدم التفكير في الموت لأنه ما من رجل حكيم يقوم بمثل هذه الحماقة، بل تقول إن القدرة عل عدم التفكير في الموت تأتى نتيجة للاستخدام السليم للعقل. فاسبينوزا لا يقول: «أن الإنسان الحر لا ينبغي له أن يفكر في الموت» وإنما يقول: «إن الإنسان الحر لا يفكر في الموت بالفعل»، مشيرا بذلك إلى أن هذا يحدث نتيجة لكونه حرا أو حكيما، وهو أمر مختلف أتم الاختلاف عن القول بان المرء لا ينبغي له أن يفكر فيه، ومن الواضح أن اسبينوزا ينظر إلى هذه المقدرة على عدم التفكير في الموت باعتبارها مكافأة على كون الإنسان قد أصبح حرا: أي أنها دافع للسعي وراء الحكمة.

وكما يشير اسبينوزا نفسه، فان الإنسان الحر عنده يختلف عن الإنسان الحكيم عند الرواقيين، من حيث أن الفضيلة بالنسبة لهذا المذهب الأخر تتألف من ممارسة الإرادة على حين تأتى حكمة الإنسان الحر لدى اسبينوزا من بصيرته العقلية: «ذلك أنه بقدر ما نفهم فإننا لا نستطيع أن نرغب في شيء غير ما هو ضروري...»

إن اسبينوزا يعلم أن المرء لا يستطيع بفعل اختياري بسيط أن يتوقف عن التفكير في الموت، كما أنه يدرك تماما الصعوبة الكبرى التي يواجهها المرء لكي يصبح حكيما، ويقول في نهاية كتابه «الأخلاق» إن «الطريق الذي أشرت إليه باعتباره يؤدي إلى الوصول لهذه النتيجة تزداد صعوبته فيما

يبدو... لكن كل الأمور الممتازة عسيرة بقدر ما هي نادرة».

أما فيما يتعلق بعدم اهتمام اسبينوزا المزعوم بالموت فان المرء قد يتساءل لماذا أضفى مثل هذه القيمة على القدرة عل عدم التفكير فيه ؟ إن التطلع الذي سعى بواسطته إلى الوصول إلى طريقة لتملك ناصية الأفكار والتحكم فيها حينما تتحول إلى مجال الموت يشير إلى أن الموت كان يثبط همته هو نفسه وانه لم يكن يتمتع على الإطلاق بحصانة من رهبة الموت.

وبالرغم من ذلك، فسوف يبدو مما لا تحمد عقباه أن نمضي إلى الحد الأقصى الذي مضى إليه ديكسون... Dixon على سبيل المثال فنزعم أن التفكير في الموت كان يستحوذ على اسبينوزا حيث يقول ديكسون: «كان يرغب في ألا يفكر في الموت، ولم يتوقف أبدا عن التفكير فيه»[2] أن الحقيقة تكمن في مكان ما في منتصف الطريق، فقد كان دافع اسبينوزا للتفلسف على نحو ما يقرر صراحة في بداية مؤلفه «إصلاح العقل» هو اكتشاف إمكان بلوغ «سعادة متصلة، فائقة وبلا نهاية». «لكن الموت في الوقت ذاته هو بالنسبة لاسبينوزا الشر العظيم الذي يتعين تجنبه بقدر الإمكان، فالأمور التي يسعى إليها البشر، هي «عبث عقيم» لأنها تعجل بالموت أو تسببه فحسب، يقول اسبينوزا:

«أن المقاصد إلى ينشدها العامة لا تقتصر فحسب على أنها لا تجلب علاجا يعمل على المحافظة على وجودنا، وإنما هي كذلك تعمل كعوائق تؤدي في حالات كثيرة إلى موت أولئك الذين تستحوذ عليهم هذه المقاصد، وهناك العديد من الأمثلة لرجال تكبدوا العناء حتى الموت من أجل ثرواتهم، ولرجال عرضوا أنفسهم لأخطار بالغة التعدد في غمار سعيهم وراء الثروة، حتى أنهم دفعوا حياتهم جزاء لحماقتهم، والأمثلة ليست أقل من ذلك على أولئك الذين تحملوا أقصى ضروب التعاسة من أجل اكتساب الشهرة أو الحفاظ عليها، وأخيرا فان هناك حالات لا تحصى لمن عجلوا بموتهم من خلال الانغماس المبالغ فيه في المتعة الحسية»[3].

ويتضح انشغال اسبينوزا بالموت كذلك من الاهتمام الذي أبداه بمشكلة السيطرة على الخوف منه، فهو يؤكد أن العقل الذي يحقق معرفة «أسمى» هو «أقل خضوعا لتلك الانفعالات الشريرة ويقف في رهبة أقل من الموت» (الأخلاق-القضية 38 الجزء الخامس).

ولو أنه حاول مجابهة هذه الرهبة بتأكيد الخلود الشخصي لناقض، بوضوح، رأيه في وحدة الطبيعة وشمولية قوانينها واطرادها. من ثم سعى اسبينوزا للتغلب على رهبة الموت بالاستعانة بالإيمان بحياة أخرى، كما ذهب إلى القول بأنه حتى إذا لم يكن لدى البشر هذا الأمل وهذه الرهبة (من أن يعاقبوا عل نحو فظيع بعد الموت) وإنما كانوا يؤمنون بان العقل يفنى مع الجسم وانه ما من أمل في حياة طويلة ممتدة... فانه لا يتعين عليهم بالضرورة العودة إلى نزعاتهم متحكمين في كل شيء بما يتفق وشهواتهم وراغبين في الإذعان للقدر لا لأنفسهم. أن هذا المسار لا يبدو لي أقل عبثا مما لو أن رجلا رغب في أن يتخم نفسه بالسموم أو الطعام المهلك نظرا لعدم اعتقاده بأنه يستطيع الإبقاء على جسمه إلى الأبد عن طريق الطعام الصحي أو لو أنه فضل أن يكون مجنونا تماما، وأن يعيش بدون استخدام العقل لأنه يرى أن العقل ليس أبديا أو خالدا، إن هذه الأفكار من العبث بحيث أنها لا تستحق التفنيد.»[4]

ولكن إذا كان اسبينوزا يؤكد أن الإيمان بحياة أخرى ليس شرطا ضروريا للأخلاق، فان ذلك لا يعني أن الموت بوصفه فناء شاملا مقبول بالنسبة له، وهكذا فان ما يمكن تسميته بمبدأ الخلود عنده هو بوضوح حل وسط بين الرغبة في إيجاد العزاء فيما يتعلق بالموت والرغبة في تجنب موقف يتضمن شرخا في وحدة الطبيعة. إن إنجاز اسبينوزا العظيم هو تطبيق مبدأ الوحدة ذاك دون لجوء للحلول الوسط والتخلص من التناقض الذي وقع فيه الفلاسفة الآخرون الذين لم يكن بوسعهم، رغم تكيدهم لهذا المبدأ، أن يحملوا أنفسهم على التخلي كلية عن فكرة الوضع المستقل بذاته للإنسان داخل الطبيعة، وهذا ما يمنح مذهبه تماسكه المثير للإعجاب.

فما هو إذن موقف اسبينوزا إذن بالنسبة لخلود النفس ؟ إنه يقرر في القضية الثالثة والعشرين من الجزء الخامس لمؤلفه «الأخلاق» أن: «العقل البشري لا يمكن تدميره بصورة مطلقة مع الجسم، لكن شيئا ما خالدا يبقى منه» وفي معرض البرهان على هذه القضية يقول اسبينوزا: «إننا لم نعز إلى العقل البشري أي ديمومة يمكن تحديدها زمنيا، إلا بقدر ما يعبر ذلك عن وجود فعلي للجسم، يفسر عن طريق الديمومة ويمكن تحديده زمنيا، أعنى أننا لا نعزو إليه ديمومة إلا بقدر ما يدوم الجسم، غير أن

هناك بالرغم من ذلك شيئا ما تقتضيه ضرورة خالدة معينة عبر ماهية الإله ذاته، وهذا الشيء الذي يتعلق بماهية العقل سيكون أزليا بالضرورة».

ويقول في حاشية القضية الثالثة والعشرين: «ليس من الممكن أن يتعين علينا تذكر أننا قد وجدنا قبل جسمنا، لأن جسمنا لا يمكن أن يحمل أثرا لمثل هذا الوجود» ولكن «على الرغم من أننا لا نتذكر أننا وجدنا قبل الجسم إلا أننا نشعر بان عقلنا خالد بقدر ما يضم ماهية الجسم تحت صورة الخلود وأن وجوده على هذا النحو لا يمكن أن يحدد في إطار الزمان و يفسر من خلال الديمومة» إن بعض الضوء يلقي على هذه القضية من خلال ما يقوله اسبينوزا في القضية السابقة (أي الثانية والعشرين) حيث يقرر «بالرغم من ذلك فان هناك بالضرورة في الرب فكرة تعبر عن ماهية هذا الجسم البشري أو ذاك تحت صورة الأزل».

وفي حاشية على القضية التاسعة والعشرين (الجزء الخامس) يوضح اسبينوزا «إننا نتصور الأشياء» باعتبارها واقعية بطريقتين: إما باعتبارها موجودة في إطار زمان معين ومكان محدد، بوصفها متضمنة في الرب ونابعة من ضرورة الطبيعة الإلهية. وأيا كان ما نتصوره بهذه الطريقة الثانية باعتباره حقيقيا أو واقعيا، فإننا ندركه تحت صورة الخلود وتتضمن أفكاره الماهية الأزلية لله».

وجود جميع الكائنات، بما في ذلك الإنسان، هو كما رأينا، عل ضربين: فبقدر ما يوجد الإنسان «متضمنا في الرب»[5] يظل الجسد متمتعا بوجود «مثالي» حتى بعد أن يكف بالفعل عن الوجود. ذلك انه رغما عن ذلك «في الله تمنح بالضرورة فكرة تعبر عن ماهية هذا الجسم البشري أو ذاك تحت صورة الأزل» وهذه الفكرة أو المفهوم في الله التي تعبر عن فكرة الجسم البشري هي شيء يتعلق بماهية العقل البشري ذلك أن الجسم البشري هو موضوع الفكرة التي تشكل العقل البشري [6]، وما يبقى إذن من العقل البشري «لا يمكن تدمره بصورة مطلقة»، ذلك الجزء الأزلي إنما هو ذلك الجزء من العقل الذي هو جوهره المفكر والذي هو نمط للسمة الأزلية اللامتناهية للفكر.

يقول وولفسون... Wolfson إن «تصور اسبينوزا لخلود النفس يمكن أن ينظر إليه مرتبطا بالتصورات الأخرى للحياة الآخرة باعتباره أما تأكيدا

للخلود أو نفيا له، غير أنه بقدر ما ينكر استمرار وجود النفس بعد الموت بكاملها، وبقدر ما ينكر الكيان الفردي يكون إنكارا للخلود. لكن بمقدار ما ينكر إمكان فناء النفس تماما فانه يظل تأكيدا للخلود».(7)

ولكن حتى في إطار هذا الخلود المقيد فان هناك درجات، حيث يقول اسبينوزا:

«تكمن ماهية العقل في المعرفة، ومن ثم فانه بقدر ما يتفهم العقل المزيد من الأشياء من خلال النوع الثاني والثالث من المعرفة يعظم الجزء من العقل الذي يبقى» (برهان القضية 38 الجزء الخامس)، وأولئك الذين يحققون النوع الأسمى من المعرفة أو ما يسميه اسبينوزا ... «الحب العقلي لله» سيغدون خالدين بمعنى مماثل للمعنى الذي يرتبط تقليديا بهذا المصطلح.

يستخدم بولوك Pollock في كتابه عن اسبينوزا كشعار للفصل الذي ناقش فيه مبدأ الخلود عند اسبينوزا عبارة مقتبسة من رابلييه Rabelais تقول: «قال بانتا جرويل... Pantagurel إنني اعتقد أن كل النفوس العاقلة محصنة ضد مقص أترربوس...(1*) Atropos»(8).

ويلخص بولوك آراء اسبينوزا عل النحو التالي: «أن خلود العقل البشري» وظيفة للعقل المحض، ويعتمد عل قوة العقل وتعويده المعرفة الدقيقة، وكما له يمضي قدما مرتبطا بأكثر ضروب المعرفة كمالا، وتختلف درجته باختلاف الأفراد، ولا علاقة له بالزمان، وبالتالي فليست هناك حياة مستقبلية أو استمرارية للوعي الشخصي بالمعنى العادي، وهو في الوقت نفسه فردي بمعنى ما من المعاني، فالعقل النشط والمتفهم هو نمط خالد للتفكير يعد جزءا من العقل اللامتناهي لكنه لا يضيع فيه... ويبدو لي أننا لا نملك إلا أن نرصد في هذا ارتباطا مباشرا بالمبدأ الأرسطي للخلود وقد تم التقاطه وتطويره عل يد اتباع ابن رشد في العصور الوسطى».(9)

في القضية العشرين في الكتاب الخامس من كتابه «الأخلاق Ethics» يقول اسبينوزا: «أن عقلنا بقدر ما يعرف ذاته والجسم تحت صورة الأزل تصبح له بالضرورة، إلى هذا الحد معرفة بالله، ويعرف أنه كامن في الرب وأنه مدرك من خلاله»، وعلى الرغم من أن الرب بالنسبة لاسبينوزا هو الجوهر، الطبيعة، بمعنى أنه ليس رب إبراهيم واسحق ويعقوب كما أنه ليس «رب الفلاسفة» فانه يشرع في أن يبرهن كما لاحظ ولفسون: «أن الله

ليس فقط مشخصا بل أيضا أن مثل هذا الإله وقد نزع عنه تشخصه لا يكف فحسب عن أن يكون قوة وإمكانية للخيرية في حياة الإنسان بل هو أيضا-مثل الرب في التراث-صخرة الخلاص والملجأ في يوم العقاب».(10)

وكما يقول ولفسون فان تصور اسبينوزا للخلود هو ذلك «... التصور الذي أخذ به فلاسفة العصور الوسطى».

غير أن موران... Morin يشير إلى أن اسبينوزا يردد - وإن يكن في إطار المنطق الديكارتي - صدى القضية الرئيسية للهندوكية، وهناك ضروب ملحوظة من التماثل بين «ذلك الشيء الذي هو ماهية النفس»، عنده وبين «الأثمن... atman» (2*) بين اله وحدة الوجود وبين براهما، بين «الغبطة» الاسبينوزية أو «المعرفة الكاملة» وبين المعرفة الصوفية عند البراهمانية للراجا يوجا(3*) (11)

يقول اسبينوزا (من العبث التكهن بالحالة التي يكون عليها العقل البشري بعد تحلل الجسد، فما نعرفه عنه إنما يتحقق من خلال القياس مع تجربة حالة الخلود خلال حيواتنا، ذلك التوحيد مع الرب الذي يوصف أحيانا بأنه «حب الرب».

إننا نعايش بصفة خاصة هذا الحب الذهني في التأمل الفلسفي الذي نحقق من خلاله أسمى سلام ممكن مع العقل، بل أن جموع العامة تعي خلود عقول أفرادها لكن هؤلاء الأفراد يخلطون بين الخلود والديمومة ويعزونه إلى الخيال أو الذاكرة التي يعتقدون أنها تبقى بعد الموت. (الأخلاق-الكتاب الرابع-القضية الرابعة والثلاثون).

ليس هناك شيء يعلو على الطبيعة في تصور اسبينوزا للخلود، ألهه على وعى بذاته وبكماله اللامتناهي عبر سمة التفكير التي يتمتع بها وكونه سبب ذاته Causa Sui، والعقل جزء من سمة التفكير عند الرب، ومثل هذا العقل سيحب الرب-ذلك الحب الذي سيغدو «جزءا من الحب اللامتناهي الذي يحب الرب به ذاته» (القضية السادسة والثلاثون) وعلى الرغم من أن اسبينوزا قد ذكر من قبل أن «الرب لا يحب أحدا» (الأخلاق-الكتاب الخامس-القضية السابعة والعشرون) فانه يقول الآن إنه «بقدر ما يحب الرب ذاته يحب الإنسان».

إن حالة الخلود-سواء أسميت بالخلاص أم بالقداسة أم بالانبعاث

الروحي-تعتمد عل الحب المتبادل بين الرب والإنسان، وذلك-كما يشير ولفسون-[12] ليس بالأمر الجديد، فقد قال به اللاهوتيون قبل اسبينوزا. واسبينوزا نفسه يعترف بذلك بقوله أن «هذه السعادة الروحية تسمى بالمجد في الكتابات المقدسة ولذلك ما يبرره» (الأخلاق-الكتاب الخامس-القضية السادسة والثلاثون).

بدت رؤية اسبينوزا ظالمة وكئيبة، عند كثيرين، وهي رؤية أصبح الفرد في إطارها حالا... mode معتمدا على غيره تابعا وزائلا، جزا محدودا من «كل» عظيم غير قابل للقياس، كل شيء يقع فيه يحدث بضرورة مطلقة ولا تشكل الشخصية الإنسانية برغباتها ومخاوفها وآمالها أهمية أو قيمة للكل غير الشخصي. وبالرغم من ذلك فان فيه قوة غريبة إن لم تقدم العزاء فإنها تقدم عل الأقل السلام الداخلي الذي يأتي، من ناحية، لأنه لا يثير ضيق العقل، ومن ناحية أخرى لأن الموت لا يعود يبدو ككارثة وظلم وإنما كعنصر ضروري وبلا أهمية في مخطط للأشياء عادل وطيب لا بالمعايير الإنسانية وإنما بمعايير الطبيعة التي يدعوها اسبينوزا بالرب.

غير أن المشكلة بالنسبة للإنسان الحديث فيما يتعلق برد اسبينوزا على الموت تتمثل-على نحو ما عرف نيتشه-فيما إذا كان من الممكن معايشة شيء ما من نوعية الحب الإلهي الذي تحدث عنه اسبينوزا مرة أخرى».[13]

الهوامش

(*1) إحدى ربات القدر الرومانيات الثلاث، وهي مكلفة بقص خيط الحياة (المراجع).

(*2) Atman كلمة سنسكريتية تعني الروح والنفس ، وقد تعني في الديانة الهندوسية الذات الكلية التي خرجت منها جمع الأنفس، وقد تعني براهما نفسه (المراجع)

(*3) تعني حرفيا أمير اليوجا أو المتمكن من السيطرة على أهوائه وضبط نفسه لكي يصل إلى اتحاد مع الذات الإلهية الكلية (المراجع).

15 ليبنتز: ما من كائن حي يفنى تماما. هنـــاك تحولات فحسب

يمثل ليبنتز الذي قال عنه راسل إنه: «واحد من أعظم العقول في كل العصور» رد فعل تجاه التصور الميكانيكي للطبيعة الذي ساد مذهبي ديكارت واسبينوزا، ويحاول أن يضم موقفهما الميكانيكي جنبا إلى جنب مع رؤية غائبة للطبيعة وأن يحقق مصالحه بين الدين والفلسفة.

وهو يشعر بان «المحدثين قد مضوا بالاصطلاح إلى أبعد مما ينبغي ما داموا قد جعلوا من كل شيء آلة» وعلى الرغم من أن الفارق بين العقل والجسم لا يستبعد إمكانية كونهما خواصا لنفس الجوهر عل نحو ما اعتقد اسبينوزا فانه ليس هناك جوهر واحد وإنما عدد لا متناه من الجواهر، ويتعين أن نتصور طبيعة هذه الذرات الروحية... Monads باعتبارها مماثلة لنفوس البشر والحيوانات.

وكل جوهر من هذه الجواهر الفردية إنما هو فكرة من أفكار الله وقد تحققت من خلال

«الصدور... Emanation» [*] المستمر، وضرورة أن نجد الذرات الروحية في تناسق كل منها مع الأخرى ترجع إلى التناسق الشامل وهذا التناسق الشامل كان موضع إيمان ليبنتز.

في كتاب «مبادئ الطبيعة واللطف الإلهي» (يشير العنوان إلى الجهد الذي يبذله ليبنتز لتحقيق مصالحة بين الدين والفلسفة) حيث يحاول أن يجد حلا لمشكلة العقل والجسم التي أثارت الكثير من الصعوبات بالنسبة لديكارت ويؤكد أن «الطبيعة كلها ملاء... Plemum:

حيث أن العالم ملاء فان جميع الأشياء يرتبط بعضها ببعض، ويتفاعل كل جسم مع جميع الأجسام الأخرى بشكل أو بآخر وفقا للمسافات الفاصلة بينها، وكل منها يتأثر من خلال رد الفعل بالأجسام الأخرى جميعا، ويرتب عل ذلك أن نكون كل ذرة روحية مرآة أو مرآة لها نشاط داخلي تمثل الكون من منظورها وتخضع للقانون عل نحو ما يذعن الكون ذاته، وتتولد الإدراكات الحسية في الذرة الروحية من بعضها وفقا لقوانين الرغبات (الشهوة) - أو وفقا للعلل النهائية للخير والشر التي تتمثل في الإدراكات الحسية التي يمكن ملاحظتها سواء المألوفة منها أو غير المألوفة، وذلك على نحو ما تتولد من ناحية أخرى تغيرات الأجسام والظواهر الخارجية أحدها من خلال الأخر وفقا لقوانين العلل الفاعلة أي وفقا لقوانين الحركة، وعلى هذا النحو فان هناك تناسقا كاملا بين الإدراكات الحسية للذرة الروحية وبين حركات الأجسام، وهو تناسق قائم منذ البداية بين نظام العلل الفاعلة ونظام العلل الغائية، وبهذه الطريقة تتفق النفس والجسم ويتحدان عل الصعيد الفيزيائي في الوقت الذي لا يمكن لأي منهما أن يغير قوانين ا لأخر».[1]

ويذهب ليبنتز وهو يشير إلى ضرورة التميز بين «الإدراك الحسي. Perception الذي هو الحالة الداخلية للذرة الروحية التي تمثل الأشياء الخارجية وبين «الوعي الذاتي الاستبطاني... Appereption» الذي هو «الوعي أو المعرفة التأملية لهذه الحالة الداخلية والذي لا يمنح لكل النفوس ولا للنفس الواحدة في الأوقات كافة» وهو يعتقد أن الديكارتين نسوا القيام

(*) الصدور يعني فيض الكائنات عل مراتب متدرجة من مبدأ واحد ومنها يتألف العالم جميعه وتسمى أحيانا أخرى بالفيض (المراجع).

بهذا التميز لاعتقادهم الخاطئ بان الحيوانات الدنيا ليست لها نفس-في غمار هذا كله يذهب إلى القول بان على المرء أن يتجنب «الخلط بين غياب طويل عن الوعي ينبع من تخبط عظيم في الإدراك، وبين الموت المطلق الذي يتوقف فيه كل إدراك، وقد أكدت هذه الفكرة الرأي الضعيف والقائل بان بعض النفوس يقضى عليها كما أكدت أيضا الأفكار الرديئة للبعض الذين يدعون أنفسهم بالمفكرين الأحرار والذين نازعوا في خلود النفس» [2]

ويمضي ليبنتز إلى القول بان العلم «الحديث» قد أوضح لنا أن النباتات والحيوانات لا تنشا من التعفن كما كان يفترض حتى الآن «وإنما من البذور وبالتالي من تحول كيانات حية وجدت من قبل» [3]

لكنه يعتقد أن «الحيوانات العامة لا تولد كلية من خلال الحمل أو التوالد «وبالتالي» «فإنها لا تعود تفنى كلية فيما نسميه بالموت، ذلك أنه من المعقول أن ولا يأتي إلى الوجود من خلال الوسائل الطبيعية ينبغي ألا يصل إلى نهايته في مجرى الطبيعة».

ولا ينطبق ذلك على الحيوانات الكبيرة فحسب، وإنما هو ينطبق «كذلك على توالد الحيوانات المنوية ذاتها وموتها، بمعنى أنها نتاجات لحيوانات منوية أخرى صغيرة تعد بدورها بالمقارنة بها حيوانات كبيرة، ذلك أن كل شيء في الطبيعة يمضي إلى ما لا نهاية، وهكذا فانه ليست النفوس وحدها هي التي لا تتوالد ولا تفنى وإنما الحيوانات كذلك، أنها فحسب متطورة أو غير متطورة، مجردة أو كاسية متحولة، والنفوس لا تتخلص من كيانها بأسره ولا تنتقل من جسم إلى جسم آخر جديد كلية بالنسبة لها، ومن هنا فليس هناك تناسخ وإنما ثمة تحولات». [4]

غير أن النفس البشرية هي أكثر كثيرا من مجرد نفس «بسيطة»، إنها نفس عقلانية أو روح:

«فيما بتعلق بالنفس العقلانية أو العقل (الروح) فإنها تتضمن ما يفوق ما في الذرات الروحية... Monads أو حق مجرد النفس «البسيطة»، إنها ليست فحسب مرآة لكون من الكائنات المخلوقة وإنما هي كذلك صورة للألوهية، ليس للعقل (الروح) إدراك فحسب لأعمال الرب، وإنما هو قادر دائما على إبداع شيء يماثل تلك الأعمال، وإن يكن ذلك في صورة مصغرة، ذلك أنه إذا نحينا عجائب الأحلام التي نبتكر فيها دون عناء (ولكن دون

إرادة كذلك) أمورا كان علينا في ساعات يقظتنا أن نفكر طويلا لنصل إليها، فان نفوسنا تشبه الإبداع المعماري في أنشطتها التي تقوم بها من تلقاء ذاتها ولدى اكتشافها المبادئ العلمية التي نظم الرب الأشياء وفقا لها (الأوزان، المقاييس، الأرقام الخ) فإنها تقلد في مجالها الخاص، وفي العالم الصغير الذي سمح لها بالحركة فيه ما يفعله الرب في العالم الكبير» [5].

أن ليبنتز، شان ديكارت من قبله، يرغب في تبرير تعاليم الدين من خلال شهادة العقل الطبيعي:

«ولكن لكي يتم الحكم بواسطة العقل الطبيعي أن الرب سيحافظ دائما لا على جوهرنا فحسب وإنما كذلك على شخصنا أي على الذاكرة والمعرفة بما نحن عليه (وذلك على الرغم من أن المعرفة المتميزة بها قد توقف في بعض الأحيان خلال النوم أو الإغماء) فانه من الضروري أن نربط بين الوعي الأخلاقي وبين أصحاب الميتافزيقا: أي أن على المرء أن يعتبر الرب لا المبدأ والمسبب لكل الجواهر وجميع الموجودات فحسب، وإنما هو كذلك الأول على جميع الأشخاص والجواهر العاقلة أو «الملك» المطلق لأكثر المدن أو «الجمهوريات» كمالا والتي هي جمهورية الكون [6]...»

16 القرن الثامن عشر: إنكار الخلود

ربما لم تفصح مرحلة زمنية عن انشغال أكثر شدة بما يحدث بعد الموت مما ظهر في القرن الثامن عشر، غير أنه كان في الوقت نفسه عصر الإنكار المتشدد للخلود.

لا يشهد على التيار الأول تدفق لا يتوقف من الكتابات فحسب-وهي التي تتناول ما بعد الحياة وقد اتخذ بعضها شكل «خطابات من الموتى» تصف بالتفصيل وضع الموتى في «الحياة الأخرى»-وإنما كذلك من خلال الأولوية التي حظيت بها مشكلة خلود النفس في الكتابات الفلسفية، فراج كتاب «فيدون» لموسى مندلسون (1767) الذي صيغ من حيث الشكل على غرار محاورة أفلاطون وحظي بالكثيرين من القراء والمعلقين كما كان هناك انتعاش ملحوظ في الاهتمام بنظرية التناسخ.. Transmigration، الذي أصاخ ليسنج الوقور السمع لها بأذن متعاطفة، بل ووجد هيوم المتشكك أنها جديرة بالمناقشة[1]. ويشير هذا التفضيل لنظرية التناسخ بالفعل إلى شك متفاقم في خلود النفس

على نحو ما تصوره المفكرون حتى الآن، وبدأ البحث عن حجج جديدة لصالحه.

وتتمتع في هذا الصدد، الأطروحة التي كتبها في 1792 إلكسندر راديشتشيف[2] الروسي الجنسية بأهمية خاصة، فهو يرى أن حجج فناء النفس أكثر إقناعا من حجج خلودها، وفي دراسته لهذه الأخيرة على نحو ما تتبدى في الكتابات المعاصرة له (غير انه فيما يبدو لم يكن على إلمام بحجج كانت Kant) ينتهي إلى القول بان الحجج الميتافيزيقية والعقلانية المحض غير مقنعة، وأن على المرء بالتالي أن يضيف إليها «مبررات القلب»، وحتى مع ذلك فانه يدع للقراء تأمل البراهين التي تؤيد الخلود وتلك التي تفنده وأن يتوصلوا إلى نتيجة خاصة بهم ، أما فيما يتعلق به هو نفسه فانه يعتقد أن الحجج لا أثر وزنا هي «قوى النفس» ونضال الإنسان من أجل الكمال، ويؤمن بان «الخالق الرحيم لم يخلق الإنسان ليجد أن الغرض من الخلق كان بلا طائل».

أما التيار المعارض، أي ذلك الذي ينكر خلود النفس فقد بدأ في تكيد ذاته في القرن السابع عشر، غير أنه يتعين علينا التزام الحذر حتى لا نخلط بينه وبين تفكير صحيح بحثا عن الرد الحق على الموت بالنسبة للفيلسوف، ويعد توماس هوبز(1588-1679) مثالا لما نقصده، فهنا نجد الموقف ذاته الذي كان عند بتروبو مبوناتزي... Pietro Pompanazzi، ففيما يتعلق بالموت فان جميع النتائج المادية التي يقود الفكر العقلاني هوبز إليها قد تم التخلي عنها من أجل وعد بالبعث تطرحه المسيحية على المؤمن الحق، فهوبز يعتقد أن النفس ليست خالدة، لكن الرب في يوم الدينونة سيبعث المخلصين بأجسام روحانية مجيدة، فيما سيعاني الحشاة موتا ثانيا وأبديا، وتلك بالطبع معجزة لكن «الرب الذي كان بمقدوره أن ينفخ الحياة في قطعة من الحما له القوة ذاتها التي تمكنه من أن يهب الحياة مرة أخرى وأن يجدد هيكله العظمى الهامد المتعفن فيحيله إلى جسم رائع، روحاني، خالد».

وإذا ما أردنا أن نبحث عن تفسير محتمل لهذا التضارب فان سيرة حياة هوبز التي كتبها بنفسه تقدم لنا ما يمكن أن يكون مفتاحا، إنه يعترف بأنه على امتداد حياته كلها قد أصابه خلالها كالوباء «توأمه» الخوف (لقد وضعت أمي توأما... أنا والخوف)[*1] ومن المحتمل تماما أن الخوف من

الموت لم يكن أقل ضروب مخاوفه شانا، وإذا كانت آخر كلماته صحيحة: «أني أقفز قفزة مخيفة في الظلام»، فإنها فيما يبدو تؤكد هذه النظرة، وقد تفسر هذه الكلمات باعتبارها تكشف عن وعيه بالصراع بين فلسفته ودينه وعن إدراكه لشكوكه الدينية، ما لم يكن يشير من خلالها فحسب إلى ما قد ينتظره في الحياة الأخرى.

ومع الفلاسفة الماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر أصبح إنكار خلود النفس هو الموقف الفلسفي الأكثر أصالة، وكما كان الحال بالنسبة للفلاسفة الإنسانيين خلال عصر النهضة كان التأكيد عند الفلاسفة الفرنسيين على الحياة وما الموت إلا محض «حادث طبيعي»[2] مؤلم لا يمكن تجنبه، ومن الأفضل أن يزاح التفكير فيه إلى الهامش، وفي اتفاق مع روح التنوير في إيمانها المسرف والمتوهج بقوى العقل جرى التركيز على القول بان الحياة يمكن تحسينها، وأن السعادة يمكن تحقيقها في هذه الحياة الدنيا، وهي الحياة الوحيدة التي يمكن أن توجد، وبالتالي الحياة الوحيدة التي لها أهمية. أما الخلود فهو أكذوبة كهنوتية «يتعين كشف النقاب عنها والقضاء عليها لتحقيق حياة أفضل في إطار من الحرية والسعادة للكافة في هذه الدار وفي الوقت الراهن أو على الأقل بالنسبة للأجيال المقبلة. كان ذلك هو الهدف الأسمى وليس تحقيق خلاص الروح، ولكن ماذا عن الموت ؟ إن معرفة كيفية الموت على الوجه السليم أو بالأحرى «فن الموت... ars moriendi» هي عند الرجل المستنير جزء من فن الحياة.

هكذا فان لا ميتري (1709-1751)... La Mettrie المؤلف الشهير لكتاب «الإنسان الآلي» يقدم هذا الرد على الموت: «تلك هي خططي بشان الحياة والموت: على امتداد الحياة وحتى الشهقة الأخيرة كن أبيقوريا حسيا، ولكن لدى مقدم الموت كن رواقيا ثابتا».

ويعتمد هولباخ (1723- 1789)... Holbach مؤلف كتاب «نظام الطبيعة» الذي كان له عميق الأثر على الفلسفة التي يرى أنها يمكن أن تعرف على النحو السليم بوصفها تأملا للموت، إذ علينا أن نجعل ما هو حتمي مألوفا لدى نفوسنا ونواجه الموت بهدوء، والأمر الأساسي هو ألا ندعه يفسد متعة الحياة، فالخوف من الموت هو العدو الوحيد الحقيقي الذي يتعين قهره، وعدم وجود حياة أخرى يحررنا من سلطة القساوسة.

لكن كوندورسيه... 1794-1743 (Condorcet) لا يكتفي بمجرد تقبل الموت، فهو يبدي-شان ديكارت-اهتماما كبيرا بمشكلة إطالة مدى الحياة، ويعلن المثال الأعلى الجديد للموت «الطبيعي» الذي يتحقق فحسب بعد أن تستنفذ كل القوى الحيوية [3]، وحينما يلقى الموت الترحيب. وفي كتابه «موجز لتقدم العقل البشري» (الصادر في 1794) يتوقع كوندورسيه أنه «سيأتي حين من الدهر لا يغدو فيه الموت إلا نتاج حوادث غير عادية أو للتحلل البطيء والتدريجي للقوى الحيوية وأن طول المرحلة الواقعة بين ميلاد الإنسان وتحلله لن يكون لها حد يمكن تعيينه، ومن المؤكد أن الإنسان لن يغدو خالدا ولكن ألا يمكن إطالة الفترة الممتدة بين اللحظة التي يلتقط فيها أول أنفاسه والمصير المشترك الذي يجد في إطاره وفي مجرى الطبيعة ودون مرض وبغير حادث أن من المستحيل عليه أن يواصل البقاء ؟ [4]

غير أن تأجيل الموت ليس حلا لمشكلة الخوف منه. صحيح أنه قد يمكن تجنب هذا الخوف في لحظة الموت بالنسبة لأولئك الذين سيموتون ميتة طبيعية في عمر متقدم، ولكن سيظل مع ذلك هناك خوف من الموت قبل الأوان، ولا يعود الصمود السقراطي الذي أبداه كوندورسيه في مواجهة الموت إلى شجاعته الشخصية فحسب، وإنما هو يرجع كذلك وبدرجة يعتد بها إلى ما أصبح بفضله العقيدة الرسمية للقرن التالي: الإيمان بالتقدم، ذلك أنه حتى بالنسبة له لم يكن يكفي أن يعيش المرء الحياة بل ينبغي أن يكون للحياة هدف، ويتعين أن تكرس لتحقيق مثل أعلى، كان في حالة كوندورسيه تدعيم رفاهية البشر جميعا وتخفيف الألم والمعاناة والبؤس، ويتحقق الهدف الأول من خلال المزيد من المعرفة، وتقدم العلم ، والأخير عبر التحرر من العبودية السياسية والاقتصادية، وعلاوة على هذا-وكما كان الحال مع فاوست عند جيته-فإن في هذا المثال الأعلى ما يبعث الرضا والعزاء، فعلى الرغم من أن الموت هو النهاية التي لا مناص منها والفناء الشامل للشخص فانه:

لن تتبدد أبدا عبر العصور

آثار يومي الفاني

كذلك تعرض مبدأ خلود النفس لهجوم مرير من اتجاه آخر، فقد كانت نظرية الخلود موضع شك عند ديفيد هيوم[5] (1711- 1776. إذ من الواضح

أن عواطفنا تحبذ الخلود تماما، فالإنسان ما كان ليتشبث بمثل هذا الإصرار بالأمل في البقاء على قيد الحياة ما لم يكن يخشى الموت، ولكن واقعه أن الإنسان يخشى الموت ذاتها تؤيد الافتراض بإن الموت ينهي كل شيء، فحيث أن «الطبيعة لا تأتى بشيء عبثا فإنها ما كانت لتمنحنا الذعر بازاء حدث مستحيل» ولكن ما جدوى إعطائنا الذعر بازاء حدث لا يمكن تجنبه ؟ إن هيوم يجيب بقوله إنه بدون مقت الموت ما كان يمكن للجنس البشري أن يبقى.

وتتمثل الحجج الرئيسية لهيوم ضد خلود النفس فيما يلي:

لماذا تقصر الطبيعة معرفتنا على الحياة الراهنة إذا كانت هناك حياة أخرى ؟ «بأي الحجج أو الأقيسة يمكن أن نثبت حالة للوجود لم يرها أحد ولا تماثل على أي نحو أي حالة سبقت مشاهدتها ؟ «إن الحجج المستمدة من القياس إلى الطبيعة-وتلك وحدها هي الحجج التي يمكن تقبلها هنا كما هي الحال في أي مسالة تتعلق بالحقيقة-هي «حجج قوية في الدلالة على فناء النفس»».

إن الجسم والعقل «يناسب كل منهما الأخر» في الطفولة والرجولة، في المرض والشيخوخة، حيث يتحللان معا «فأي سبب إذن يمكن أن يدفع إلى تصور أن تحولا هائلا من نوعية ذلك الذي يفرضه على النفس تحلل الجسم وكل أعضائه الخاصة بالتفكير والإحساس يمكن أن يحدث دون تحلل الكل ؟»، غير أنه لا يزال هناك رد محتمل على ذلك لم يهمله هيوم وهو الرد المتعلق بالوجود السابق للنفس، فإذا كان هناك خلود فانه يمكن أن يكون محتملا فقط في شكل تناسخ للنفس:

«تناسخ الأرواح هو بالتالي النظام الوحيد من هذا النوع الذي يمكن للفلسفة أن توليه أذنا صاغية» [6].

لكن هيوم لم يكن يتعاطف مع تناسخ الأرواح، كلا ولم يكن في استطاعته أن يوافق أولئك الذين يعلنون، وهم يعرفون بعجزنا عن أن نثبت عقليا، «حالة الوجود تلك التي لم يرها أحد يعلنون وجود ضرب آخر من المنطق و «ملكات جديدة للعقل قد تمكننا من فهم ذلك المنطق». ولا يدع هيوم شكا فيما يتعلق بما يعتقده في تلك الملكات الجديدة وفي هذا المنطق، وبالتالي يمكننا أن نفرض أنه قد استنتج وهو صاغر أنه «ما من شيء يمكن أن

يسلط المزيد من الضوء على الالتزامات اللامتناهية التي تتحملها البشرية إزاء الوحي الإلهي حيث إننا نجد أنه ليس هناك وسيط آخر يبرهن على صحة هذه الحقيقة العظيمة والمهمة».

إن هذا النقد المدمر لنظرية الخلود يزداد عمقا من خلال تفنيد هيوم لمفهوم الجوهر... Substance فيما يخص النفس البشرية، وهو يحقق ذلك عن طريق إظهاره أنه ليس هناك ما يمكن أن يسمى بالذات... Self «فكلما توغلت داخل ما أدعوه بذاتي أعثر دائما على هذا الإدراك الحسي أو ذاك.. لكني لا أعثر أبدا على ذاتي في أي وقت بلا إدراك حسي» وحيث أن الذات لا يمكن إدراكها حسيا فإننا، فيما يقول هيوم ليست لدينا فكرة عنها. إننا نعتقد أن هناك ذاتا لأننا بحكم العادة نربط احساساتنا وانطباعاتنا بالشخص نفسه، وهكذا نشكل مفهوم حامل غير قابل للتغيير لهذه الانطباعات، وما ندعوه «أنا» ونعتز به ونتوقع أن يواصل الحياة لا يعدو أن يكون «حزمة من الإدراكات الحسية».

ولا تقلل من أهمية هجوم هيوم على الإيمان بالخلود الأسباب النفسية الهامة التي جعلته يرغب في ألا يكون هذا الهجوم حقيقيا، فقد كان يعاني من ضرب غريب من ضروب الخوف من الموت كان شائعا تماما في عصره هو الخوف مما يأتي بعد الموت، فقد كانت «ضروب الذعر التي لا تحصى فيما يتعلق بالمستقبل التي تثور في بعض الأذهان، والتي تحدث عنها هي ضروب ذعره هو.»[7] ولم يكن صحيحا في حالته أن هذه المخاوف «كان من شانها أن تختفي عاجلا لولا أنها تتغزي على نحو مصطنع من خلال التفكير والتربية». وحينما سقط في قبضة مرض خطير في تورين عام 1748 (وكان في السابعة والثلاثين من عمره وقتها) تلاعبت به تربيته الكالفنية[*2]، ويروي لورد شارلمونت أنه «في النوبات العنيفة لمرضه غالبا ما كان يتحدث دون قلق ظاهر عن الشيطان والجحيم والإدانة أو الخطيئة المميتة، وكانت رباطة جأشه التي جاءت في مرحلة تالية وحظيت بإعجاب كبير بل وهدوءه في مواجهة الموت حينما أصابه سرطان الأمعاء في الرابعة والستين راجعا إلى نجاحه في القضاء على الإيمان بالبقاء عل قيد الحياة، فلم يكن يخشى- على الإطلاق-الموت باعتباره فناء لشخصيته الواعية بل كان يتطلع إليه، تقريبا، متلهفا، وعلى الرغم من أنه كان «يعول على تحلل سريع» فقد

احتفظ بالحماسة نفسها في الدراسة والمرح عينه في الرفقة...» [8] ويذكر آدم سميي، أن «مرح صديقي كان عظيما... حتى أن الكثيرين لم يصدقوا انه كان يحتضر».

الهوامش

(*1) ولد توماس هوبز.. Thomas Hobbes عام 1588 وهو نفس العام الذي هاجم فيه الأسطول الأسباني إنجلترا (وهو الأسطول المعروف بالأرامادا)-فوضعته أمه لذعرها قبل موعد ولادته الطبيعية والعبارة تشير إلى هذه الحادثة (المراجع).

(*2) الكالفنية Calvinist نسبة إلى جون كالفين (1509- 1564) أحد زعماء حركة الإصلاح الديني في فرنسا، وأساس الكالفنية (وهي فرع من البروتستانتية) هو نظرية «الخلاص الإلهي المقدر للبعض و «اللعنة» المقدرة عل البعض الآخر (المراجع).

17 كالت: الحجة الأخلاقية لإثبات الخلود

كان «كانت» يدرك تماما مواطن الضعف في مواقف القائلين بالخلود، وقد نازع موسى مندلسون حيا ذهب الأخير، بعد أن تحقق من أن الحجة المعتادة لإثبات خلود النفس والقائمة على «بساطتها» ليست كافية لأن النفس يمكن أن تختفي - في كتابه «فيدون» - (الصادر في 1767) إلى عرض حجة جديدة تقول بان هذا الاختفاء الذي يعادل الفناء الحقيقي لا يمكن أن يحدث ما دامت النفس لا يمكن أن تنفصل أو تقل أو تتحول إلى لا شيء تدريجيا.

وقد فند كانت في كتابه «نقد العقل الخالص» برهان مندلسون الخاص بدوام النفس، ذاهبا إلى القول بأنه حتى إذا سلمنا بان النفس «بسيطة» وأنها ليست ذات طبيعة ممتدة «فأنها رغم ذلك ذات» طبيعة مكثفة، ويمكن بالتالي أن تنحدر إلى العدم «بالفقدان التدريجي لقواها»، وهكذا فان «دوام النفس الذي ينظر إليه كموضوع للإحساس الداخلي يظل بلا برهان، بل غير قابل للبرهان»[1].

وينتقد كذلك أراء هيردر... Herder التي عبرت عن اقتناعه بأن «الاعتقاد بوجود حياة مقبلة.... أمر ضروري بل وطبيعي بالنسبة للإنسان»[2] وقدم نظرية الميلاد الجديد... Palingenesic.

وهنا يتم التخلي عن فكرة الخلود القائمة على التناقض العقلاني بين الروح والمادة لصالح الإيمان بميلاد جديد روحي وجسماني يقوم عل الوحدة الصوفية للخلق، فهناك موت وصيرورة دائمان تنشا في غمارهما الحالة المستقبلية من رحم الحاضر على النحو ذاته الذي تنتج به الأشكال العليا للحياة العضوية من تطور الكائنات الحية الأدنى.

ويشير كانت وهو يستعرض كتاب هيردر «أفكار حول فلسفة تاريخ الجنس البشري [3]» إلى أنه ليس هناك تشابه على الإطلاق بين رقي الفرد إلى حالة أكثر كمالا في الحياة المستقبلية وما نلاحظه في الطبيعة التي لا تظهرنا إلا على دمار الفرد وحفظ النوع.

أما الزعم بمعرفة أن الفرد الإنساني سيعيش بعد دماره فربما أمكن طرحه على أسس أخلاقية وميتافيزيقية ولكن ليس من خلال القياس على التطورات الطبيعية.

وعلى الرغم من ذلك فان كانت التزم منذ البداية بالإيمان بـ «الوجود اللامتناهي الممتد وبشخصية موجود عاقل واحد وهو نفسه «العقلاني الواحد ذاته» عل نحو ما يعرف الخلود.»

وفي كتابه «أحلام رائي أشباح» [*1] (الصادر في عام 1766) يقول: «أقر بأنني أميل إلى حد كبير لتأكيد وجود طبائع غير مادية في العالم، وإلى أن أضع نفسي في فئة تلك الكائنات». وفي ضوء نقد هيوم فإن مثل هذا التأكيد قد لا يعدو أن يكون حلما بالفعل، من ثم فإننا يمكن أن نفترض أنه حينما مضى كانت يبحث مشكلة المعرفة ودراسة إمكانية كون الميتافزيقا علما فانه كان يتوقع أن تكون نتائج مثل هذا البحث ذات نتائج حاسمة وإيجابية بالنسبة للإيمان بالخلود أو كما يفضل كانت أن يدعوه «الحياة المستقبلية».

إن من العسير أن نحدد على وجه الدقة متى أصبح كانت مقتنعا بان للعقل البشري حدودا في قدرته على تقديم اليقين فيما يتعلق بـ «الموضوع الوحيد الصحيح للميتافزيقا: أي الله والحرية والخلود»، وأن البراهين،

على هذا الموضوع، ينبغي البحث عنها في مجال آخر، لكنه شعر فيما يبدو قبل أن يعكف بالفعل على «نقد العقل الخالص» الذي ظهر في عام 1781 بان معيار اليقين بالنسبة لهذه المعتقدات يوجد في التجربة الأخلاقية من خلال العقل العملي، والإنجاز الفذ الذي يمثله «نقد العقل الخالص» والذي اعتبره البعض اعظم انتصار والبعض الآخر أكثر الهزائم إذلالا للعقل البشري - إنما يستهدف أساسا «إنكار المعرفة لإفساح مجال للإيمان».

من ثم فان الإشارة المطروحة على سبيل التفكه والقائلة بان مسلمات العقل العملي» قد أضافها كانت في مجال إعادة التفكير لتهدئة حزن خادمه «لامب... Lampe» إنما تقوم على إساءة فهم كاملة لموقف كانت، فالإعلان بأولوية العقل العملي [4]، ذلك العقل الذي يملكه البشر جميعا، لم يكن نتيجة للإقرار المتردد بعجز العقل بقدر ما كان نتيجة للوصية الأخلاقية القائلة بان الإنسان ينبغي ألا يعرف حيث إن المعرفة قد تدمر إمكان الفعل الحر، وإمكان الإيمان بان الأمر الأخلاقي يمكن تلبيته [5].

يذهب كانت إلى القول بأن من الخطأ اتهام الطبيعة بأنها عاملت الإنسان «على غرار زوجة الأب» حينما لم تزود العقل النظري الخالص بالقدرة على حل المشكلات المطلقة الأكثر إثقالا على كاهله، ويشدد على القول بأنه إذا لم يكن العقل (النظري) الخالص مقيدا على هذا النحو فان النتيجة كانت ستتمثل في أن «الرب والأزل بجلالهما المهيب سيقفان بغير انقطاع أمام أبصارنا... وكان انتهاك القانون سيتم تجنبه حقا...» لكن ذلك كان سيعني أن معظم الأفعال المتفقة مع القانون ستؤتي خوفا، وما كانت القيمة الأخلاقية للأفعال لتوجد على الإطلاق وهي التي تعتمد عليها وحدها قيمة الشخص بل وقيمة العالم في عيني الحكمة العليا [6] «غير أنه على الرغم من أننا ليس لدينا سوى رؤية معتمة ومتضاربة عن المستقل، فان القانون الأخلاقي يقتضي دون ترغيب أو تهديد توقيرا منزها عن الأغراض، وحينما يسود هذا التوقير تنفتح أمامنا آفاق رؤية لما فوق الحس، وهكذا فان «الحكمة الملغزة التي نوجد من خلالها ليست أقل جدارة بالتبجيل فيما حرمتنا عنها فيما منحتنا»[7] والقول بأنه يمكن العثور على إجابة لأكثر المشكلات أثقالا لكاهل الإنسان يشهد على تفاؤل كانت وان لم يكن ذلك من خلال العقل النظري، انه لا يمكن أن يكون قد اعتقد بان «الطبيعة لا بد قد منحت عقلنا

الدأب الذي لا يعرف السكينة للبحث عن مثل هذا الطريق» إذا لم يكن هناك قبل هذا «الطريق المؤكد». ذلك أن «الطبيعة لا يمكن أن تواصل تضليلنا بوعود خادعة ثم تندر بنا في النهاية». [8]

وعلى الرغم من أن العقل لا يمكن أن يقدم اليقين فيما يتعلق بالمشكلات الميتافزيقية، فان المعرفة العلمية أمر ممكن ونزعة هيوم التشككية هي أمر غير مبرر.

ويمضي كانت في «نقد العقل الخالص» متجاوزا ورطة الوقوع بين تحصيل الحاصل العقيم المجدب للأحكام التحليلية القبلية، ونقصان وافتقار الأحكام البعدية، وبعبارة أخرى فانه يوضح كيف أن الأحكام التركيبية القبلية أي الأحكام التي تدور حول الواقع والتي تتسم بالشمول والطابع التعليمي ممكنة.

ومن المؤكد أن المطلوب للقيام بذلك لا يقل عن إحداث ثورة في تناول مشكلة المعرفة «لقد افترض حتى الآن أن كل معارفنا ينبغي أن تتوافق مع الأشياء» لكن مثل هذا الافتراض لا يقودنا إلى شيء ومن ثم فإن علينا أن نرى ما يحدث إذا ما قلبنا المسار أي «إذا افترضنا أن الأشياء. ينبغي أن تتوافق مع معرفتنا»[9].

ويعترف كانت بأنه تلقى وحيه من كوبرنيكوس فيما يتعلق بهذا التناول الثوري في معالجة المشكلة، ففي محاولة لشرح حركات الأجرام السماوية يتساءل كوبرنيكوس «عما إذا لم يكن بالوسع إحراز نجاح افضل إذا ما جعل المشاهد يدور والنجوم ثابتة» ويقرر كانت تقليد هذا الإجراء نفسه فيما يتعلق بأوجه الشبه بين الرياضيات وعلم الطبيعة بوصفهما نوعين من المعرفة العقلانية وبين الميتافيزيقا ويجد أنه «إذا كان الحدس ينبغي أن يتوافق مع تركيب الموضوعات فإنني لا أدري كيف يمكن أن نعرف أي شيء عن هذه الأخيرة بصورة مسبقة، ولكن إذا كانت الموضوعات (باعتبارها موضوعات لحواسنا) يتعين أن تتوافق مع تركيب ملكة الحدث عندنا، فإنني لا أجد صعوبة في تصور مثل هذه ا لإمكانية». [10]

ومن المسائل المثيرة للاهتمام ما إذا كان «كانت» على وعي بالفارق العميق بين الثورة الكوبرنيكية الفعلية وثورته هو الخاصة، فأيا ما كان الأمر فقد ابتعد كوبرنيكوس عن القول بمركزية الأرض عندما جعل» المتفرج

يدور» بدلا من جعل الكون والشمس والكواكب تدور حوله، ووجه بذلك لطمة قوية إلى النزعة التي تجعل من الإنسان مركزا للكون.

غير أن كانت بجعله الطبيعة تتوافق مع حدس الإنسان وفهمه وبإصراره على أن «قوانين الطبيعة هي قوانين معايشة الطبيعة» (على نحو ما عبر ألوارييه.. Alois Riehl) إنما يعيد تأكيد القول بان الإنسان هو المركز الحقيقي للكون، وبهذا المعنى فقد قيل، بحق، إن ما أسماه بثورته الكوبرنيكية في الفلسفة هي بالأحرى ثورة بطليموسية مضادة.[2*]

إن «كانت» باختصار يفرض أن الواقع الموضوعي لكي يعرف إطلاقا يتعين أن يتفق مع البنية الماهوية للعقل البشري، وإذا ما كان هذا صحيحا فان الاستبصار الذي نحصل عليه بشان البنية الأساسية للفكر البشري ستقدم لنا مفتاحا يمكن الاعتماد عليه في اكتشاف البنية غير المختلفة عن الواقع الذي يمكن لنا معرفته. كما ستكون المعرفة التركيبية القبلية للواقع في متناول يدنا.

ويؤكد كانت أن «المكان والزمان هما فحسب أشكال الأشياء بوصفهما ظاهرا، وأنه بالإضافة إلى ذلك فانه ليست هناك تصورات للفهم وبالتالي ليست لدينا عناصر للمعرفة بالأشياء اللهم إلا بقدر ما يمكن أن يعطينا الحدس نظيرا لتلك التصورات... ومن ثم فليس في استطاعتنا أن نعرف أي موضوع كشيء في ذاته وإنما نعرفه فحسب باعتباره موضوعا للحدس الحسي أي باعتباره ظاهرا»[11].

ما كان بوسع كانت، كما يشير هو ذاته، بدون هذا التمييز بين (الظاهرة) و «الشيء في ذاته» أن يقول «دون تناقض صريح» عن النفس البشرية على سبيل المثال «إن إرادتها حرة ومع ذلك فهي خاضعة للضرورة الطبيعية أي إنها ليست حرة، ولكن إذا كان نقدنا لم يجانبه الصواب في القول بان الموضوع ينبغي أن يؤخذ بمعنى مزدوج أي كظاهر وكشيء في ذاته» وإذا كان مبدأ السببية ينطبق على الأشياء باعتبارها موضوعات للتجربة فحسب فانه «ليس هناك تناقض في افتراض أن إرادة واحدة بذاتها هي في الظاهر خاضعة لقانون الطبيعة وإلى هذا الحد فأنها ليست حرة بينما هي باعتبارها منتمية إلى شيء في ذاته ليست خاضعة لذلك القانون وبالتالي فإنها حرة ولكن «نفسي منظورا إليها من الزاوية الأخيرة لا يمكن حقا معرفتها عن

طريق العقل النظري».[12]

«إن جهلنا بالأشياء في ذاتها الذي لا يمكن تجنبه» ينطبق كذلك على خلود النفس: «بل أن افتراض وجود الله والحرية والخلود لا يمكن السماح به ما لم يتم في الوقت نفسه حرمان العقل النظري من طموحاته إلى استبصار مفارق متعال».[13]

وهكذا فانه «بناء على المبادئ النظرية» ليس هناك أدنى مبرر للتأكيد «بان النفس تستطيع بعد توقف كافة الاتصالات بالعالم المادي أن تواصل التفكير... ولكنه من المستحل بالمثل لأي شخص أن يطرح اعتراض دجماطيقي صحيح على ذلك... وهكذا فان التضارب بأسره الدائر حول طبيعة الكائن المفكر واتصاله بالعالم المادي ليس إلا نتيجة لملء الهوة التي تفتقد فيها المعرفة كلية بالنسبة لنا أغاليط العقل ومعاملة أفكارنا كأشياء واعتبارها أشياء مادية»[14] غير أن الحدود الضرورية لعقلنا «لا تستبعد إمكان البراهين الأخرى، بل الأمر على العكس، فهذه البراهين «تكتسب وضوحا وقوة طبيعية... وبهذا لا يفقد شيء فيما يتعلق بحق بل وبضرورة المطالبة بحياة مستقبلية طبقا لمبادئ استخدام العملي للعقل الذي يرتبط ارتباطا وثيقا بالاستخدام النظري... [15]».

إن «كانت» مقتنع بان الإنسان «يستشعر نداء داخليا لإعداد نفسه من خلال سلوكه في هذا العالم، وعبر التضحية بالعديد من مزاياه، ليكون مواطنا في عالم أفضل يحلق إليه بفكره.

وهذا البرهان القوي الذي لا يمكن تفنيده تدعمه معرفتنا المتزايدة دائما بوجود هدف في كل ما نراه حولنا، كما يدعمه تأمل عظمة الخلق، وكذلك الوعي بلا محدودية الامتداد الممكن لمعرفتنا والكفاح المعادل لها»[16].

وحتى على الرغم من أننا «ينبغي أن نطرح جانبا الأمل في أننا من خلال المعرفة النظرية المحض بذواتنا يمكن أن ندرك الاتصال الضروري لوجودنا»، [17]، وكما يصر«كانت:< «ما من أحد سيكون بمقدوره حقا أن يتباهى بأنه يعرف أن هناك إلها وحياة مستقبلية وإذا كان يعرف ذلك فانه يكون الإنسان ذاته الذي سعيت إليه طويلا دونما جدوى»[18] فانه يعلن في جرأة: «أنني أومن حتما بوجود اله وحياة مستقبلية وأي لعلى يقين من أنه

ليس هناك ما يمكن أن يهز هذا الإيمان»[19] غير أنه يقر بان اقتناعه «ليس يقينا منطقيا وإنما هو يقين أخلاقي، وبما أنه يقوم على أسس ذاتية (للعاطفة الأخلاقية) فان علي حتى ألا أقول بأنه من المؤكد أخلاقيا أن هناك إلها... الخ وإنما يتعين أن أقول أنني متيقن عل الصعيد الأخلاقي... الخ، وبتعبير آخر فان الإيمان بالله والعالم الآخر يبلغ من عظم تداخله مع عاطفتي الدينية انه لا يعود هناك كبير مجال لفقدي هذه الأخيرة وليس هناك بالمثل الكثير مما يستوجب الخوف من أن هذا الإيمان يمكن أن ينزع مني يوما ما».[20]

ويسلم كانت بأنه «قد يبدو موضع تساؤل أن نقيم هذا الإيمان العقلاني على أساس افتراض العاطفة الأخلاقية» وهكذا فغنه إذا «أخذنا إنسانا لا مباليا تماما فيما يتعلق بالقوانين الأخلاقية فان السؤال الذي يطرحه العقل يغدو عندئذ مجرد مشكلة يجري تأملها ويمكن دعمها حقا بأسس قوية مستمدة من القياس ولكن دون أن يكون ذلك عل نحو يجبر أكثر نزعات التشكك عنادا على الاستسلام».

غير أنه يذهب إلى القول بأنه «ما من إنسان متحرر من الاهتمام كلية بمثل هذه المسائل ... إذ يبقى ما يكفي لجعله يرهب وجود إله وحياة مستقبله، وليس هناك أمر يحقق ذلك أكثر من أنه على الأقل لا يستطيع الادعاء بان هناك أي يقين حول عدم وجود الله أو مثل تلك الحياة»[21] ويعد فهم القوة التي تمثلها الحجة الأخلاقية بالنسبة لكانت وفلسفته عن الحياة ورؤيته للأخلاق أمرا حاسما، وهناك عبارات هامة تدور حول هذين الموضوعين ترد في «نقد ملكة الحكم» حيث يقول:

«أن قيمة الحياة بالنسبة لنا إذا ما قدرناها بمقدار ما نستمتع به (أي من خلال الهدف الطبيعي لمجمل كافة الميول أي السعادة على سبيل المثال) هي أمر يسهل تقريره، إنها تتدنى عن الصفر، فمن ذا الذي يبدي استعدادا للعودة إلى الحياة بالشروط ذاتها ؟ ومن ذا الذي يقدم عل ذلك حتى في ظل مخطط يختاره لنفسه (وإن كان ذلك في توافق مع مجرى الطبيعة) حتى وان كان هذا المخطط موجها فحسب لتحقيق المتعة»[22] ويقرر كذلك أن «الأخلاق ليست حقا النظرية التي بمقتضاها يمكن أن نجعل من أنفسنا سعداء ولكنها النظرية التي توضح لنا كيف نصبح جديرين بالسعادة»...[23]

وفي المقام الأخير فان اقتناع «كانت» العميق بأنه «في العالم نجد في كافة الأنحاء دلائل جلية على نظام يسير طبقا لغرض محدد وينفذ بحكمة عظيمة» بما في ذلك سعادة البشرية - هذا الاقتناع هو الأساس والمعيار لإيمانه بوجود «عالم افضل» وهو الذي يبرر أمل الإنسان في حياة مستقبلة.

ولا يقلق كانت كثيرا لأن منجزات العقل الخالص «في فتح آفاق تتجاوز حدود التجربة» لا تتجاوز تلك التي «كان يمكن للفهم العادي أن يحققها» ويتساءل عم إذا كان بوسع المرء أن يتطلب حقا أن «نمطا معرفيا يهم البشر جميعا ينبغي أن يتجاوز الفهم العادي، وينبغي أن يكشف النقاب عنه لك فحسب من خلال الفلاسفة».[24]

وقد يفسر ذلك السبب بأنه لم يسمح لنفسه بالإفادة من نظرية «مثالية الزمن» التي وضعها في معرض البرهنة على قابلية «الطبيعة الحقة» للبشر للفناء وهو المبدأ الذي اعتبره شوبنهاور فيما بعد أفضل حجج «الخلود» وأكثرها حسماً.

وقد طرح كانت في «نقد العقل الخالص» صياغته الأولى لنظريته في الخلود باعتباره «شرطا ضروريا للعقل العملي:< فالسعادة والفضيلة لا تتطابقان في هذه الحياة وذلك على الرغم من أن العقل يتطلب ضرورة تطابقهما، فعلى الرغم من أنه يمكن تحقيق السعادة في هذا العالم فان الفضيلة يمكن تحقيقها بصورة حقيقية إذا ما كان هناك تقدم لا متناه فحسب، ومن هنا فانه يتعين أن تكون هناك حياة أخرى، ولكن الحجة تختلف في «نقد العقل العملي» إلى حد ما حيث ينصب قدر أكبر من التأكيد على الأخلاق، فالقانون الأخلاقي يطالبنا بالكما ل ويقول كانت إن الالتزام لا يكون صحيحا إلا إذا كان من الممكن الوفاء به:

«إن تحقيق الخير الأسمى في العالم هو هدف ضروري لإرادة يمكن أن يحددها القانون الأخلاقي.

غير أنه في مثل هذه الإرادة يعد الملاءمة الكاملة بين النوايا والقانون الأخلاقي الوضع الأرفع للخير الأسمى. ومن ثم فان هذه المواءمة ينبغي أن تكون ممكنة شأن هدفها لأنها متضمنة في الأمر الذي يقتضينا بالسعي وراء هذا الهدف»[25].

ولكن كيف يمكن للموجود الحسي المتناهي أن يلبي مطلب القانون

الأخلاقي ؟ إن ذلك يمكن أن يحدث فحسب إذا كان التقدم اللانهائي من المراتب الدنيا إلى المراتب العليا من الكمال الأخلاقي أمرا ممكنا، والتقدم اللامتناهي ممكن فحسب إذا كان وجودنا لا متناهيا أي إذا كانت أنفسنا خالدة:

«وهكذا فان الخير الأسمى هو أمر ممكن عمليا فحسب إذا افترضنا خلود النفس، وهذا الأخير بحكم كونه مرتبطا على نحو لا فكاك منه بالقانون الأخلاقي هو شرط ضروري للعقل العملي المحض... وأعني بشرط ضروري للعقل العملي المحض قضية نظرية لا يمكن بما هي كذلك البرهنة عليها، وان كانت نتيجة لازمة لقانون عملي سليم قبلي على نحو مطلق.»[26]

ويتعين فهم الاعتماد على الحجة الأخلاقية لإثبات الخلود بدلا من الرجوع إلى التجربة الدينية أو الإيمان الأعمى، انه نتيجة لنفور «كانت» من النزعة الصوفية ولتأثير المزاج العقلاني عل رؤيته للدين وفي المقام الأول لنظرته إلى أسبقية التجربة الأخلاقية على التجربة الدينية، لقد كان «القانون الأخلاقي الكامن فينا» هو الذي كشف له أن العالم في يد عناية إلهية حكيمة، وأن الإنسان كائن ينتمي إلى عالمين هما العالم الظاهري والعالم في ذاته.

غير أنه من الضروري الإشارة إلى أنه حينما يتحدث كانت عن «شيئين يملآن القلب برهبة وإعجاب جديد متزايد... السماء المرصعة بالنجوم من فوقي والقانون الأخلاقي في داخل نفسي» فانه يدرك التنافر والتناقص بين الرؤيتين: «الرؤية الأولى لحشد لا حصر لمكوناته من العوالم التي تقضى على أهميتي ككائن حيواني ينبغي أن يعيد إلى الكوكب (وهو مجرد بقعة في الكون) المادة التي خرج منها، المادة التي زودت لوقت قصير بقوة حيوية على نحو لا نحيط به علما» لكن الرؤية الأخرى التي تنبع من إدراك القانون الأخلاقي بداخلي «تطرح على نحو لا متناه قيمتي باعتبارها قيمة العقل الذي يكشف فيه القانون الأخلاقي عن حياة مستقلة عن كل حيوانية بل وعن عالم الحس بأسره - على الأقل بقدر ما يستدل من الغرض المقصود الذي أسند هذا القانون إلى وجودي - وهو غرض لا يقتصر على شروط وحدود هذه الحياة وإنما يمتد إلى اللامتناه» [27].

والعبارة القائلة «على الأقل بقدر ما يستدل» هي عبارة هامة، فهي

تشير إلى أننا لسنا بعد في نهاية الطريق وإنما نحن عند بدايته فحسب، والمشكلة هي كيف يمكن لإيماءات الخلود وغرضه أن تصبح استبصارا جليا ومن ثم غير قابل للتغير «لبنية العالم كذلك الذي توصل إليه العالم الطبيعي» أخيرا عبر الفحص الدءوب. وقد علق كانت الأمل على أنه باتباع الطريق ذاته في معالجة طاقات طبيعتنا الأخلاقية سنصل إلى «نتيجة مماثلة في جودتها»[28].

وفي الوقت نفسه ماذا يقول كانت عن هذه «الحالة المستقبلية»؟ إنه يحدثنا بالقليل النادر من القول، فقد كان موقفه العام من هذا السؤال هو: «إننا لا نستطيع أن نعرف شيئا عن المستقبل ولا ينبغي أن نسعى إلى معرفة ما تتجاوز ما هو مرتبط عقلانيا بحوافز الأخلاق وغايتها» [29].

غير أن كانت لا يتوقع أن تكون هذه الحالة مختلفة بصورة صارخة عن الوجود الراهن «إن الإنسان على الأقل ليس لديه أساس للاعتقاد بان تغيرا فجائيا سيحدث، بل الأمر على العكس فتجربة حالته على الأرض، ونظام الطبيعة بصفة عامة يقدمان له أدلة جلية على أن تدهوره الأخلاقي، بضروب عقابه الحتمية وكذلك تحسنه الأخلاقي والرفاه النابع منه سيستمران بلا انتهاء، أي إلى الأبد»[30] ومثل هذا الوجود المستمر هو وجود النفس الواعية التي تحيا بعد موت، و«كانت»، فيما يبدو لا يؤمن ببعث الجسم ولا يعلق عليه أي أهمية «فمن ذا الذي يبلغ به التعلق بجسمه أنه يرغب في جره معه عبر الأبد كله إذا كان بوسعه أن يمضي بدونه ؟»[31].

لكن فكرة الحالة المستقبلية التي يستمر فيها السعي وراء الفضيلة وصولا إلى الكمال الأخلاقي، تفرض أن الإنسان في غمارها سيكون عرضة للألم ومتلهفا للسعادة. غير أن المرء يتعين عليه باستمرار أن يدرك أن خلود الروح بالنسبة لكانت هي قضية جانبية وأهميتها بالنسبة له لا تكمن في قدرتها عل إرضاء رغبتنا في تجاوز الموت وإنما في وظيفتها المتمثلة في جعل الأخلاق فعالة في وجودنا الراهن.

وخلود الروح لا يعمل كوسيلة للحث على السلوك الأخلاقي الذي سيكافأ بالخلود «الطيب» ذلك أن طاعة القانون الأخلاقي هي واجب يتعين القيام به. والخلود إنما يقدم حجة مضادة لوجهة النظر القائلة بأنه ليس من المهم كيف نسلك هنا والآن طالما أن الموت فيما يبدو يقضي على الخاطئ والقديس

سواء بسواء.

وفي مقال شهير بعنوان «نهاية كل شيء» يتناول «كانت» موضوع الحياة المستقبلية ويوم الدينونة، فيشير في حديثه عن الحياة الأزلية إلى الصعوبات الكامنة في هذا المفهوم، فالأزل لا يمكن أن يكون استمرارا لا متناهيا للزمن فحسب وإنما يتعين بالأحرى أن يكون تجاوزا للزمن، غير أن بوسعنا أن نفكر في حياتنا الراهنة فحسب باعتبارها استمرارا زمنيا خارجا من الأزل. أضف إلى ذلك أن التحول إلى الأزل يتضمن تغييرا مما يتناقض مع ما قاله كانت عن الخلود باعتباره استمرارا لا نهائيا لحالة سابقة، وهو يحل هذه المعضلة جزئيا بالإشارة إلى أن التغير من الزمن إلى الأزل لا يؤثر على النظام الأخلاقي الذي هو بالفعل «شيء أزلي» في العالم الظاهري وينتمي إلى الإنسان في ذاته الذي «توجد حياته في السماء» وهكذا فان الأزل ماثل بالفعل فينا بوصفنا موجودات أخلاقية، ورغم ذلك فان كانت يقر بان تلك فكرة ترنسندنتالية تنتمي إلى التصورات المتعلقة بالحياة المستقبلة التي طالما تعلق بها بصفة خاصة المفكرون الدينيون والعرافون في كافة العصور ولكنها لا علاقة لها بالعقل.

وقد سارع بعض معاصري كانت إلى الإشارة إلى التناقضات الكامنة في مفهوم «الشيء في ذاته»، فعلى سبيل المثال يفرض أن هذا المفهوم يكمن في غور عالم الظواهر الذي ننتمي إليه باعتباره سببا لهذه الظواهر وبالتالي فانه يقع عل هذا النحو تحت مقولة السببية ورغم ذلك فانه من ناحية أخرى وفقا لما يقوله «كانت» فان السببية تطبق فحسب على الظواهر ولكنها لا تنطبق على «الأشياء» في ذاتها التي تكمن فيما وراء التجربة. وأمر فريدريك هنريش يا كوبي عل أننا لا نستطيع أن نلج المذهب الكانتي «دون افتراض أن الأشياء تترك أثرا على الحواس ولا نستطيع أن نظل داخل المذهب بغير هذا الافتراض.»

ولاحظ معاصر آخر لكانت هو سالمون بن مايمون... Salomon Maimon أننا إذا قلنا إن الشيء في ذاته أمر لا يمكن تصوره فليس بوسعنا أن نتحدث عنه إذا قلنا إنه من الممكن تصوره فانه يكف عن أن يكون «شيئا في ذاته»، انه فكرة مستحيلة، نrاض لذاته، «لاشيء»، انه ليس س. كما كان كانت يعتقد وإنما هو الجذر التربيعي لـ: - أ.

وكان من نتائج هذه الانتقادات أن ظهرت وجهة النظر القائلة بان «كانت» قد أكد هزيمة العقل عل نحو بالغ التعجل، وأن الاعتقاد بأنه يمكن أن يكون هناك شيء في الكون لا يمكن معرفته هو اعتقاد خاطئ، وأستأنف الفلاسفة دون أن تردعهم تحذيرات كانت السعي وراء المعرفة غير المحدودة، وبدأ فيشته وهيجل برفض مفهوم «الشيء في ذاته» وأعلن شوبنهاور انه ليس من الممكن فحسب معرفته وإنما هو يعرفه بالفعل.

وبالنسبة لأولئك الذين يشعرون بان حجة كانت الأخلاقية لإثبات الخلود ليست قوية على نحو كاف بدت «المثالية المطلقة» عند فيشته واعدة بأساس أكثر صلابة للإيمان بالخلود، وعلى نحو ما سوف نرى لم يكن الأمر كذلك.

إن موقف كانت من الخلود يستند بصورة مطلقة إلى الاعتقاد بان الكون تحكمه العناية الإلهية التي ترعى القيم الإنسانية، وفي البداية بدا فيشته (1762- 1814) وكأنه يسير على خطا كانت وذلك عل الأقل في اقتناعه بدوره بالنظام الأخلاقي للكون: «إنه ليس عل الإطلاق موضعا للشك وإنما هو اليقين الأعظم، بل بالفعل أساس كافة الاقتناعات اليقينية الأخرى أن هناك نظاما أخلاقيا للكون وأن كل كائن عاقل قد خصص له مكان محدد في ذلك النظام، وأن مصير الفرد من حيث إنه لا يتحدد بسلوكه الخاص ينتج عن هذه الخطة بحيث انه ما من شعرة واحدة تسقط من رأسه دون أن يكون ذلك واردا في إطار الخطة»[32].

وهو يتابع كانت في تأسيس القول بالخلود على اعتبارات أخلاقية: «ليس الموت إلا القناع الذي يخفي نشاطا أكثر عمقا وأقوى مغزى» و «إن ما يسميه القانون بالموت هو المظهر المرئي لحياتي (الأسمى)» وهذه الحياة (الأسمى) هي الحياة الأخلاقية و«ما يسمى بالموت لا يمكن أن يقطع عملي لأن عملي ينبغي أن ينجز لأنني يتعين علي أن أقوم بمهمتي، فليس هناك حد لحياتي، إنني خالد».

لكن هناك فارقا هاما، فعلى حين أن فيشته كان «على يقين مطلق» فيما يتعلق بالنظام الأخلاقي للكون فانه لم يكن يخلو من شك بالنسبة لوجود الله أو على أية حال بقدر ما يتعلق الأمر بوجود إله شخصي.

وأيا كان ما يلحقه هذا الشك بالإيمان بالنظام الأخلاقي للكون وتأكيد الخلود فان فيشته بالإضافة إلى الحجة الأخلاقية يؤسس تأكيده للخلود

عل أولية الأنا، «فالمثالية الذاتية» عنده في تحويلها الذات المفكرة إلى أنا حرة اختيارية تقدم تكيدا لعدم قابلية الأنا للفناء: «إن جسمي قد يتحلل ويصبح ترابا، غير أن هذا الجسم ليس إياي... فبعد وقت طويل من إرسال صغرى ملايين الشموس التي تلتمع فوق رأسي لأشعة سناها الأخيرة سأكون باقيا دون تغيير وبغير أن يمسني شيء عل نحو ما أنا عليه اليوم»[33] غير أن هناك مشكلة أكثر صعوبة في حجج فيشته لإثبات الخلود تفوق تلك التي تواجهها أسبقية الأنا التي لا بد أن، تبدو من الناحية السيكولوجية، باعتبارها تضخما في «معايشة الذات» وتتمثل تلك المشكلة في الاضطراب الذي يحيط بمعنى الأنا عند فيشته، فهو يتحدث كما لو كان يقصد الأنا الفردية وكما لو كان يؤكد الخلود الشخصي ولكنه يتضح تدريجيا أنه حتى إذا كان يفكر في هذا الإطار في البداية فان ما يعنيه هو الأنا «الخالصة» و «المطلقة» وفي ظل هذه الحالات فان ما يقوله عن عدم قابلية الأنا للتدمير لا يمكن تفسيره بمعنى الخلود الشخصي الذي كان «كانت» يقصده حينما تحدث عن خلود الروح.

وفي الفترة الأخيرة من إبداع فيشته الفلسفي حينما وحد الأنا الخالصة مع الله اختفى كل التباس ممكن فيما يتعلق برده على الموت، بل لم تعد هناك نفس، «إن وجود النفس قد تم إنكاره تماما فهذا التصور كله اختراعه سيئ[34]».

إذ ليس الفرد إلا مرحلة عابرة، شيء لا ينبغي أن يكون، وشبح أنكسما ندر يعاود الظهور ويجد شوبنهاور من يسبقه. لكن الفردية لا ينبغي أن يتغلب عليها إنكار بوذي للإرادة وإنما يقهرها العمل النشط من أجل الأهداف الخالدة، وهذه الأهداف هي معرفة الله (معرفة الأنا المطلقة) وحب الله الذي هو الهدف الحق للحياة. [35] وهكذا أصبح الموت عند فيشته الصوفي أمرا طيبا لأنه يفضي إلى الله.

الهوامش

(*1) استرعى انتباه كانت ما شاع بين الناس في عصره من أن سويدنبرج كان يحادث الأشباح والأرواح فكتب عام 1766 هذا الكتاب «أحلام رائي أشباح مفسرة بأحلام الميتافيزيقا»،يدلي فيه برأيه في هذا الموضوع وينتهز هذه المناسبة لتحديد مهمة الميتافيزيقا فيقرر أنها علم حدود العقل الإنساني (المراجع).

(*2) إشارة إلى نظرية الفلك القديمة والتي قال بها بطليموس وكانت تجعل من الأرض-وهي مقر الإنسان-مركزا للكون، وقد اعتمدتها الكنيسة في القرن السادس الميلادي، ولهذا حاربت بقوة نظرية كوبرنيكوس التي جعلت الأرض تدور حول الشمس، عندما ظهرت في القرن السادس عشر (المراجع).

18 هيجل: الموت تصالح الروح مـع ذاتهـا

سيصاب بخيبة الأمل أولئك الذين يتجهون نحو هيجل متوقعين أن يجدوا في الفلسفة «المثالية المطلقة» التي قال بها حججا جديدة تبرهن على الخلود الشخصي، فهو لا يتناول في أي موضوع من كتاباته هذا الموضوع باستفاضة أو جلاء.

وقد ذهب بعض المفسرين إلى القول بان هيجل قد نظر إلى الخلود على أنه يقف شاهدا على «لا تناهي الروح والقيمة المطلقة للفردية الروحية»، فعنده أن «الخلود صفة حاضرة في الروح وليس واقعة أو حدثا مستقبلا»[1] ويبدو أن وجهة النظر تلك تنبع من مفهوم هيجل للتاريخ، فقد كتب لوفيت. Loewith يقول: «إن التاريخ هو تاريخ الروح وعلى الرغم من انه يستهلك ذاته إلا أنه لا يعود فحسب إلى الشكل ذاته وإنما يمضي قدما متساميا وممجدا مع تحول كل مرحلة تالية بدورها إلى مادة يتقدم التاريخ الروحي للإنسان عليها إلى مستوى جديد من التحقق، وهكذا فان مفهوم التغير البحت يفسح المجال لمفهوم الكما ل الروحي وان تداخل مع أحوال

الطبيعة»[2].

أما فيما يتعلق بالفرد، فانه بعد أن يؤدي دوره الهامشي على الساحة العالمية يختفي كلية ليفسح مجالا «لاغتراب ذاتي جديد للفكرة» التي هي وحدها تتسم بالخلود».

غير أنه من الأمور البالغة الأهمية للوصول إلى الفهم الصحيح لهيجل أن نلاحظ-على العكس مما يقال غالبا-أن هيجل لم يكن لا مباليا بالجوانب المأساوية في الصيرورة التاريخية وانه لم يهمل كلية معاناة الفرد ويأسه إزاء فنائه. وبالنسبة للنقطة الأولى يكفي أن نقرأ ما يقوله في «محاضرات في فلسفة ا لتاريخ:< «إنه لا يسعنا إلا أن نشعر بالحزن العميق لوصمة الفساد الشامل... ودون مبالغة خطابية تشكل مجموعة المآسي الحقيقية التي حلت بأكثر الأمم والسياسات نبلا وأرفع الأمثلة للفضائل الخاصة مشهدا مفزعا للغاية وتثير انفعالات من أعمق الانفعالات وأكثرها ألما ويأسا وهي انفعالات لا تقابلها نتيجة تعوضها، وتلقى في مشاهدتها عذابا عقليا... والسؤال الذي يثور بالضرورة هو: من أجل أية غاية نهائية قدمت هذه التضحيات الهائلة ؟ [3].

لقد كان هيجل يعي الموت على نحو مؤلم وعنيف، وفي «أوراق فترة بيننا» التي كتبها هيجل شابا نقرأ قوله: «إن القمة التي ينبغي تجاوزها هي الموت» لقد تأثر وهو صبي في الثالثة عشرة من عمره تأثرا عميقا بموت أمه، وفيما أعقب ذلك من حياته لم يستطع أبدا أن يروض نفسه على موت وليدته الأولى وابنته الوحيدة. ولكن سواء كان الأمر متعلقا بموت شخص نحبه أم بنهايتنا الحتمية فقد أراد هيجل أن يتحلى بالشجاعة إزاءه، وكانت هذه الشجاعة بالنسبة له صفة ضرورية للفيلسوف الحق، فكتب في مقدمة كتاب «ظاهريات الروح» يقول: «ليست حياة الروح هي تلك التي تنأى بنفسها عن الموت، وتتجنب الدمار، وإنما هي الحياة التي تتحمل الموت وتتقبله في غير جزع، وهي لا تظفر بحقيقتها إلا حينما تجد ذاتها في يأس مطلق».

إن هذه المقتطفات تشير بوضوح إلى أنه حتى إذا كان موقف هيجل هو موقف الإنكار المحض والبسيط للخلود الشخصي فانه كان يسعى للوصول إلى تبرير للموت، ويهدف تصوره إلى تقديم هذا المبرر، ويبدو «اليأس المطلق» الذي تحدث عنه في بعض الأحيان، على نحو ما سنرى، مرتبطا

بالموت وكأنه يقترب به في بعض المرات من الرد المسيحي على الموت.

اكتشف هيجل في شبابه هيراقليطس، وقد كتبت الكلمات الإغريقية المرادفة لكلمتي «الواحد والكثرة» كشعار لفكر هيراقليطس في مذكرات هيجل الشاب، وربما كتبها الشاعر هولدرلين الذي كان أقرب أصدقاء هيجل في شبابه، وربما أمكن النظر إلى فلسفة هيجل باعتبارها تنسيقا مذهبيا لما عبر عنه هولدرلين شعرا في نهاية قصة «هيبيريون... Hyperion» عندما كتب يقو ل: «إن ضروب تنافر العالم تحاكي شجار العشاق، فالتصالح يكمن في قلب الخصام وكل ما انفصل سرعان ما يتوحد من جديد».

هاهنا تكمن معارضة هيجل للتيار السائد في الفكر الألماني، وكذلك إنكاره للهوة التي لا يمكن عبورها بين الروح والمادة، بين العقل والإيمان، بين الفرد والمجتمع، وبين البشر والكون. ويعود كذلك الميل إلى تمجيد الموت الذي يظهر بين الفينة والأخرى عند هيجل إلى تأثير هولدرين والرومانتيكين.

ولكن ما أن صاغ هيجل فلسفته عن الروح بقوله: «الروح هي كل شيء وكل شيء هو الروح» حتى حدث تغير له مغزاه في رؤيته للموت.

ويؤكد إلكسندر كوجيف في كتابه «مقدمة لقراءة هيجل» على «الدور الهائل الذي لعبته فكرة الموت في فلسفة هيجل» بل يمضي إلى حد القول بأن «فلسفة هيجل الجدلية أو الأنثروبولوجية هي في التحليل النهائي فلسفة للموت (أو، والمعنى واحد «هي فلسفة للإلحاد)» [4].

ويشير كوجيف... kojeve إلى أن «الإنسان الذي قام هيجل بتحليله ليس هو الإنسان الذي تصوره الإغريق والفلسفة التالية، أعني ذلك الوجود الطبيعي المحض، وإنما كان الإنسان على نحو ما يظهر في التراث اليهودي-المسيحي السابقة للفلسفة... الفرد التاريخي الحر (أو«الشخصي»). لكن كوجيف يجد أن فارقأ مهما يفصل موقف هيجل عن هذا التراث، فوصف الإنسان عند هيجل بأنه فرد تاريخي حر يعني أنه متناه على الصعيد الأنطولوجي وأنه «دنيوي» أو مرتبط بالمكان والزمان على المستوى الميتافزيقي، وبأنه «فان» على المستوى الفينومينولوجي. ويبدو الإنسان في هذا المستوى الأخير كائنا واعيا بموته باستمرار كثيرا ما يتقبله بغير تحفظ بل ويتطوع، في بعض الأحيان، من تلقاء نفسه بإيقاع الموت بذاته. ويمضي كوجيف فيشير إلى الفارق الجوهري، الذي يتكرر ذكره عند هيجل، بين الموت البشري

وفساد الموت. الذي يحيق بمخلوق تدب فيه الحياة فحسب ويقتبس من هيجل قوله: «إن الحيوان يموت، لكن موت الحيوان هو صيرورة الوعي الإنساني» والنقطة الهامة هنا هي أن الإنسان ما كان يمكن أن يقدر على تجاوز ذاته، ما لم يكن متناهيا وفانيا. وينتهي كوجيف إلى القول إنه بالنسبة لهيجل فإن «الإنسان هو المرض القاتل للطبيعة». ويضيف: «إن الإنسان ليس فانيا فحسب، وإنما هو تجسيد للموت، إنه هو موته الخاص». وفي مقابل الموت الطبيعي والعضوي الخالص يصبح الموت الذي يجسده الإنسان ذاته موتا «عنيفا» واعيا بذاته وتطوعيا، «موت الإنسان وبالتالي الوجود الإنساني الحق هما بمعنى ما انتحار [5]». وسواء أقبل المرء هذا التفسير أم لم يقبله فانه من الأمور الهامة لفهم موقف هيجل إنه كان مقتنعا بان الفيلسوف «هو كاتم أسرار روح العالم». وأنه باعتباره كذلك يعرف أنه لا يوجد في أعماق الوجود التي لا يسبر غورها،-رغم ما في تطور التاريخ العالمي من بؤس ومعاناة وتضحية وانهيار وموت ملايين لا تحصى من البشر، ورغم أنه يكشف النقاب عن عبث الوجود الإنساني-فليس هناك عبث ولا ظلم وإنما «أيا كان ما هنالك فهو حق». والبرهنة على ذلك هي الفلسفة وهو يعتقد أن الفلسفة قادرة على تحقيق هذه المهمة التي تبدو مستحيلة، «الفلسفة إذن ليست عزاء، بل هي أكثر من ذلك، إنها تصالح وتغير شكل الواقع الذي يبدو ظالما بحيث يصبح معقولا وتكشف الستر عنه باعتباره شيئا يضرب جذوره في الفكرة ذاتها (الله) وشيئا يمكن للعقل أن يرضي به»[6] . لقد حاول هيجل في البداية تبرير الموت الإنساني بـ «جدل الحب»، الحب الذي يدعو إلى «تجاوز ذاته» في الطفل، وقد تخلى فيما بعد عن هذه الفكرة، التي لا تضع العقما في اعتبارها، وذلك حينما شرع يمعن التفكير أكثر فأكثر في إخضاع الفرد للدولة لا للنوع، عند ذلك أصبح الموت بالنسبة لهيجل ما يعبر عنه الاصطلاح الألماني الرفع ein aufheben بمعناه الثلاثي في اللغة الألمانية إلغاء، وإبقاء، «ورفع» التناهي الطبيعي». ومثل هذا الموت، أو معاناته وألمه هو عنصر تصالح الروح مع ذاتها [7]».

ويجد مورين Morin في مناقشته للتبرير الثلاثي للموت عند هيجل أن مساهمة هيجل الأصلية كانت فكرة الضرورة المطلقة لمخاطرة الموت: «لكل وعي يرغب في أن يكون حرا وكليا»، ويقول إن التبرير الميتافيزيقي للموت-

أي ضرورة السلب-يقوم على فهم غير سليم للموت والسلب، أما التبرير البيولوجي للموت فهو يقوم على «حقيقة حيوانية» قوامها إنه «من المناسب بالنسبة للإنسان أن يرفض»، أما بالنسبة للتبرير الثالث-أي الضرورة المطلقة لمخاطرة الموت كي تتقدم الإنسانية-فان اعتراضه عليه هو أن مخاطرة الموت «لا يكون لها معناها إلا بالنسبة لأولئك الذين لا يموتون»[8].

ويتساءل مورين... Morin كيف يمكن لهذا التبرير «الحضاري» أن يتوافق مع حضارة ملتزمة بالقضاء على خطر الموت ويصبح الموت في إطارها «عبثيا» بصورة مطردة ؟ لكنه يتجاهل فيما يبدو ما يراه هيجل من أن الأفراد حين يسعون لتحقيق أهدافهم ا الخاصة فان «شيئا مختلفا تماما يحدث في تاريخ العالم عبر تصرفات البشر عما يستهدفون بلوغه، مختلفا عما يعرفونه مباشرة ويرغبون فيه، لذا يحققون مصالحهم ، لكن شيئا ما أكثر يتحقق من خلال ذلك، وهو متضمن هناك بالفعل، لكنه ليس موجودا في وعيهم ولا في مقاصدهم» [9].

وفي «محاضرات في فلسفة التاريخ» يكشف هيجل النقاب عن أن هذا الشيء الذي يتم تحقيقه إنما يستند أساسا إلى خطة وضعها الله، ويختتم المحاضرات بالقول بان «هذه البصيرة وحدها يمكنها أن تصالح الروح مع تاريخ العالم، والواقع أن ما حدث ويحدث كل يوم لا يأتي فحسب من الله وبموافقة الله وإنما هو بالأساس عمل الله ذاته». وفي «محاضرات في فلسفة الدين» يفسر هيجل الموت مرارا وتكرارا باعتباره احتضار الرب وهذا الموت هو أسمى أعمال المحبة. «المحبة هي على وجه الدقة هذه الوحدة بين ما هو إلهي وما هو إنساني، وهذا التدني بالوعي إلى التناهي يدفع إلى أقصاه أي إلى الموت، وهكذا فان حدس التوحد في مرحلته المطلقة هو أسمى حدس للحب، ذلك أن الحب يتمثل في نكران شخصية المرء وملكيته وهلم جرا» [10]. «إن الموت هو الحب ذاته، ففي الموت يتكشف الحب المطلق، إنه وحدة ما هو إلهي مع ما هو إنساني، وأن الله متوحد مع ذاته في الإنسان، في المتناهي... عبر الموت صالح الله العالم ويصالح ذاته للأبد مع ذاته»[11]. وما سبق يجعلنا نفهم أنه حينما سالت زوجة هيجل- على نحو ما يقرر دارس سابق له-زوجها عما يعتقده بشان الخلود وما إذا كان يؤمن به أومأ في صمت إلى الكتاب المقدس [12]

19 الرومانتيكيون: تمجيد الموت

بينما تصدى كانت وفيشته لإعادة تأكيد الإيمان بالخلود وانطلق الماديون الفرنسيون يدعون إلى الموقف الرواقي من الموت الذي اعتقدوا أنه فناء شامل، طرح الفلاسفة-الشعراء الذين ظهروا في أوائل القرن التاسع عشر ردا في جديدا تماما على الموت. ويختلف هذا الرد في نزعته الانفعالية القوية على إضفاء الطابع المثالي على الموت عند أفلاطون، ويتمثل ما يميزه عن مدائح الموت التي قال بها ثيوجنيز... Theognis الميجاري وأولئك الذين كرروا من بعده أن أفضل شيء هو الهرب من هذا الوجود البائس ما أمكن، في أن هذه المدائح تنبع من رؤية متشائمة للحياة[1] ينظر إلى الموت في إطارها باعتباره أهون الشرين. أما الرومانتيكيون الأوائل فلم يكونوا متشائمين بالمعنى الدقيق للكلمة، فالحياة بالنسبة لهم لم تكن بالضرورة سيئة أو «خطأ» وإنما كانت فحسب بالغة الضيق والخواء بالمقارنة برؤيتهم لوجود أكثر سموا وصدقا». [2]

نادرا ما كان ينظر إلى الموت الذي شعر الرومانتيكيون بالحنين إليه على أنه فناء شامل، فهو يعني بالنسبة للبعض الاستغراق في «الكل»

وهي رؤية تشبه جدا رؤية برونو، ونبهت إليها فلسفة شلنج. وهو بالنسبة للبعض الأخر بداية الحياة الخالدة التي قالت بها المسيحية، وهنا فان الموقف بالنسبة له يماثل الموقف الذي تبناه الصوفية والشهداء المسيحيون[3].

وهكذا كان هاينريش فون كلايست... Von Kleist»، الشاعر العبقري الذي انتحر عند قبر حبيبته في الرابعة والثلاثين من عمره، يحلم بالمروج السماوية التي سينعم فيها بوجود مبارك بصحبة محبوبته [4]. أما بالنسبة لنوفاليس (1772-1801) أعظم الرومانتيكيين وأكثرهم عمقا، فالموت ليس عودة إلى «الكل»، وذلك عل الرغم من أن فلسفته-بقدر ما يمكن تجميع شتاتها من مئات الشذرات-تشبه إلى حد ما فلسفة شلنج. ولكن هناك منذ البداية تأكيدا أقوى على روح الإنسان وإمكانياتها التي لا تنفذ، الأمر الذي يخلع على هذه الفلسفة شبها بموقف فيشته، فالمعرفة بأسرها هي في نهاية المطاف معرفة صوفية، وعلى روح الإنسان أن تتجه إلى الداخل لتعيد خلق عالم جديد «ليس العالم حلما، لكنه ينبغي وربما يصبح حلما» والمقصود هو أن علينا أن نتوغل في داخل الأشياء ونخلع عليها بعدا آخر هو بعدها الحقيقي [5]. وهذا هو هدف فلسفة «المثالية السحرية» عند نوفاليس التي ستمكن الإنسان حينما تتحقق من «تحويل الأشياء إلى أفكار والأفكار إلى أشياء» وتجعله متحررا من الطبيعة بحيث إنه قد يغدو قادرا على استرداد أطراف مفقودة وعند الموت من خلال تمنى موته، وعندئذ ربما يحقق الوصول إلى استبصارات بالطبيعة الحقة للموت وللعالم الروحي، والأداة التي ستستخدم للوصول إلى هذا هي ما يسميه نوفاليس «مبدأ إضفاء الطابع الرومانتيكي» والقيام بإضفاء الطابع الرومانتيكي يعني بالنسبة لنوفاليس عملية فكريه معينة من إبداعه تتمثل في «الارتفاع بالمتدني إلى نوعية أسمى» ومن خلال هذه العملية يتم التوصل إلى المعنى الأصلي والأكثر عمقا[6]، والموت هو «مبدأ إضفاء الطابع الرومانتيكي الخاص بحياتنا.... فعبر الموت تقوى الحياة[7]، لأنه يفتح الأبواب المفضية إلى الخلود والى ما هو فائق للطبيعة، والموت أساسا ليس عكس الحياة، وإنما هو اكتمالها «إن الحياة هي بداية الموت فهي توجد من أجله، والموت في الوقت ذاته هو النهاية والبداية»[8].

واختلطت هذه المثالية السحرية تدريجيا في ذهن نوفاليس بالمسيحية،

وقد بدا لبعض أصدقائه باعتباره مؤسس مذهب جديد قوامه صياغة ملهمة للمسيحية[9].

ونجد بالفعل في «الشذرات» هذه الكلمات الدالة: «إن ما يمثله العقل للفيلسوف هو ما يمثله الإيمان-بالمعنى الضيق-للشعراء»، ج نبع العالم بأسره من قوة الإيمان... في الإرادة يكمن أساس الخلق... الإيمان هو فعل الإرادة في العقل»[10].

وتتبدّى الرؤية المسيحية للموت بجلاء في «أناشيد الليل».

إن موت المخلص هو الذي يفتح الأبواب الموصدة أمام خلود البشرية، والمسيحية هنا هي دين للموت [11]، لكنه موت تقهره تضحية المخلص.

ويتحدث شلنج (1775-1854) عن مذهبه باعتباره مذهب المثالية الموضوعية ليؤكد معارضته للمثالية الذاتية التي قال بها فيشته، فالطبيعة ليست مادة ميتة وتفاعلا بين قوى ميكانيكية وإنما هي كيان له ذاته وروحانيته يموج بالحياة، ومن ثم فان شلنج يرفض الرؤية المادية الميكانيكية للعلم الطبيعي باعتبارها خاطئة تماما فماهية الواقع لا عقلانية، ومن ثم فإن التفكير المنطقي لا يمكنه الوصول إليها، ويمكن إدراكها فحسب من خلال الحدس وفهمه على الصعيد الرمزي فقط، فالطبيعة هي «أوديسة الروح» التي يمثل الإنسان أسمى صورها، والتي تكافح للعودة إلى ذاتها، والمادة ذاتها لا تعدو أن تكون روحا ساكنة[12] وتسود الثنائية والتناقض والقطبية، الطبيعية على نحو ما يمكن مشاهدته في ظواهر المغناطيسية والكهرباء والأحماض والقلويات التي يعادل بعضها بعضا، وفي العلاقة المتضادة التي تربط الحيوانات والنباتات بالأكسجين، وكذلك في الجوانب الواعية وغير الواعية من النفس الفردية.

إلى هذا الكل النابض بالحياة في روعته وقداسته التي لا تدرك ولا تقاس ينصرف حنين الرومانتيكي للعودة[13]، وقد كتب كرويزر... Kreuzer يقول: «كم سيكون الأمر رائعا في غمار الموت أو بالأحرى في الكل العظيم حيث تمتص الفردية» ويقول شلي Shelley الذي أبدى حماسا مماثلا للموت-كم هو رائع الموت-متحدثا عن موت كيتس... Keats:

لقد توحد مع الطبيعة، وتناهى

صوته في موسيقاها جميعا، من أنين

الرعد إلى شدو طائر الليل المغرد.

أدونيس... Adonis

وبالمثل فإن هولدرلين... Holderlin يذهب في قصته «هيبريون» Hyperion إلى القول بان «التوحد مع كل ما ينبض بالحياة في تسامح قدسي لكي تعود إلى الطبيعة ككل، ذلك هو خلاصة الأفكار والمباهج، ذلك السمت المقدس، وكنه الراحة الأبدية.... ومن التوحد مع الموجودات يختفي الموت «Au dem Bunde Der Wesen schwinder der tod»[14] وقد استخدمت هذه الفكرة كذلك كعزاء في مواجهة الموت من قبل شليرماخر الذي كتب إلى صديق له يقول:

«إن الوجود الشخصي ليس جوهرياً للحياة الروحية، فهو مجرد مظهر فحسب، ونحن لا نعرف ولا نستطيع أن نعرف كيف يكرر ذاته، وبمقدورنا فحسن أن نستخدم خيالنا الشعري، لكن لا تعارض في غمار الملك القدسي عشقك وخيالك الورع، دعه يضرب طليقاً في كل الاتجاهات أو حينما يظهرك خيالك المجنح على اندراجك في الواحد الكل العظيم، أيها الطفل العزيز، فلا تدع المرارة تتملك ناصيتك، لا تنظر إليه باعتباره ميتاً وإنما باعتباره ينبض بالحياة وبوصفه الحياة (الأسمى). إنه بالفعل ما نطمح إليه جميعاً في هذه الحياة لكننا لا نصل إليه-أبداً-أن نحيا فحسب في الواحد الكل وان نحرر ذواتنا من خديعة أننا-أو يمكن أن نكون-شيئاً فريداً».[15]

غير أن مدام دي ستايل تلاحظ بسخرية بالغة:

«أن يختفي الفرد بداخلنا، وأن تعود الصفات الداخلية التي تمتلكها إلى الكل العظيم للخليفة الأزلية، هذا الضرب من الخلود يشبه الموت على نحو مخيف، لأن الموت العضوي لا يعد أن يكون قيام الطبيعة باسترداد الهبات التي منحتها للفرد».

والواقع أن «عشق الموت» الرومانتيكي هذا، وخاصة حين يُنظر إلى الموت باعتباره ضياعاً شاملاً لشخصية المرء الواعية، يقف في تناقض صارخ مع الموقف المألوف من الموت حتى أن الكثيرين يعتبرونه مجرد تكلف.

هكذا يتحدث ستندال ساخرا عن «أولئك الشبان الذين... ينعمون بالغذاء والمأوى ولا يكفون عن الحديث عن ضروب بؤس الحياة ومباهج الموت». غير أنه لا يمكن أن يكون إخلاص الرومانيكيين مثار شك، رغم أنهم كانوا بجلاء ضحايا لما أسماه أحد كبارهم وهو كليمنس برينتانو «تضخم العضو

الشعري». وعلينا أن نضع موضع الاعتبار أن معظم الرومنتيكيين قد عاشوا في تقارب حميم مع الموت ومات معظمهم شباباً، وكان نوفاليس مصدوراً حينما لفظ أنفاسه الأخيرة في التاسعة والعشرين من عمره، ونقرأ في مذكراته: «لن أنجز شيئاً هنا وسأقول وداعاً لكل شيء في ريعان شبابي»، وقد مضى الموت راحلاً بأخيه الأثير أراسموس، أما بطلة حبة العظيم صوفي فون كين فقد قضت نحبها في الخامسة عشرة من عمرها و «معها مات العالم بأسره بالنسبة لي» [16].

ولقد اقترب شلنج من تمجيد الموت، لفترة قصية كنتيجة للموت المفاجئ الذي قضي على حبيبته كارولين، وجعله فقدان زوجته التي كانت تكبره باثني عشر عاماً يتجه في الرابعة والثلاثين من عمره إلى أمجاد العالم الروحي، وفي الوقت نفسه وفيما أفكاره تمضي باتجاه الخلود أكد مزاجه السوادي ذاته، فراح يواصل النواح في مواجهة أهوال العالم «التي لا ندركها عادة لأن الرب برحمته يحجبها عنا»، ويكتب إلى صديق له قائلاً: «أولئك الذين انعتقوا من إسار الوجود الأرضي ينبغي أن تزجى لهم التهنئة».

ولم تستغرق هذه المرحلة وقتاً طويلاً، حيث يعود شلنج سريعاً فيؤكد أنه «بعيد تماماً عن أي توق عاطفي لموت وأنه عقد العزم على أن يحيا ويعمل طالما وهب ذلك لي»، وبعد ثلاث سنوات من وفاة كارولين تزوج فتاة في العشرين من عمرها كانت صديقة لصديقة زوجته، وعاش حتى التاسعة والسبعين من العمر متمتعاً تماماً بنتاجه الغزير وبضروب التكريم العديدة التي أسبغت عليه.

غير أنه لم يحدث مطلقاً أن تطلع شلنج إلى الاندماج مع «الكل» وإنما إلى خلود شخصي وليس فحسب إلى مجرد إعادة التوحد مع النفوس وإنما إلى الخلود الجسدي، ذلك أنه «لا يكفي التفكير في استمرار أعزائنا الراحلين وإنما في استمرار شخصيتهم بأسرها» وذلك يمنح له من خلال الاقتناع «بالوحدة الحقيقية لله والطبيعة التي غدت متجلية غير المسيح»، واليقين بأن المسيح «قد اجتاز الموت وأرسى من جديد الارتباط بين الطبيعة والعالم الروحاني تحول الموت بالنسبة لنا إلى فوز نتقدم نحوه كما يتقدم المحاربون نحو نصر أكيد».[17]

وعلى الرغم من أن رد شلنج على الموت هو رد المسيحية، فإن استبصاراته

الفلسفية تلمح إلى احتمالات أخرى، ويدور ذهننا بصفة خاصة حول سؤاله الشهير «لماذا كان ثمة وجود أصلا ولم يكن ثمة عدم؟»[18]

ونحن لسنا معنيين هنا بردوده المختلفة على هذا السؤال[19]. وإنما بإشارته إلى أنه لم يشرع في التفلسف حقاً ذلك الذي لم تذهله وتروعه واقعة أنه هناك شيء بدلا من أن يكون هناك عدم، وحينما يطرح هذا السؤال ويصاب عقل المرء كما عبَّر شلنج «بالدوار بسبب هاوية الأزل»، فإنه يصبح واعياً بالسر والمعجزة في وجود شيء ما على الإطلاق [20]، وإيقاظ هذا الوعي ومده إلى وجود المرء الخاص وجعل المرء يستشعر غموض الحياة والموت قد يكون ذلك هو الخدمة الأساسية التي يسع الفلسفة أن تسديها لأولئك الذين يتجهون إليها سعيا وراء رد على الموت.

وإذا كان تمجيد الموت أمرا غير مألوف فان إغواء الموت في صورة أقل تطرفا يوجد رغم ذلك معظم الردود التالية على الموت التي تنكر الخلود الشخصي.

20 شوبنهاور: الموت هو الهدف الحق للحياة

كان أرثر شوبنهاور هو أول فيلسوف حديث يبحث مشكلة الموت بطريقة نسقية شاملة، وتكتسب آراؤه أهمية خاصة لأنه على الرغم من رؤيته المغرقة في التشاؤم للحياة والتي جعلته يقول إن «قصر الحياة الذي يثير الأسى بلا انتهاء قد يكون أفضل صفاتها» [1] يسعى إلى إثبات أن «طبيعتنا الحقة غير قابلة «للإفناء» وهو يحاول ذلك بالاستعانة بمذهب فلسفي يصفه هو نفسه بأنه «ما كان لينشأ قبل أن تتلاقى أشعة الأوبانيشاد وأفلاطون وكانت في ذهني».

وقبل أن ننتقل إلى رد شوبنهاور على الموت فمن المهم أن نبحث الارتباط الوثيق الذي يقول إنه قائم بين الموت والمغامرة الفلسفية:

«إن الموت هو العبقرية الحقة الملهمة أو ملهم الفلسفة، وقد عرف سقراط الفلسفة بأنها معرفة الموت، والواقع أنه بدون الموت لا يمكن للبشر أن يتفلسفوا، ولذا فان الحيوان يحيا دون معرفة الموت، معرفة صحيحة. أما في حالة الإنسان فان اليقين

المروع بالموت يتداخل مع العقل، ولكن كما أنه في كافة مجالات الطبيعة تطرح مع كل شر وسيلة للعلاج أو على الأقل بعض التعويض كذلك فان التأمل ذاته الذي يقدم المعرفة بالموت يساعدنا في الوصول إلى وجهات نظر لا يحتاجها الحيوان ولا يستطيع اجتراحها. وتتجه جميع المذاهب الدينية والفلسفية، أساسا تجاه هذه الغاية ومن ثم فإنها تغدو ترياقا لليقين بالموت يعززه العقل التأملي بوسائله الخاصة، غير أن الدرجة التي تتحقق بها هذه الغاية متباينة جدا، ومن المحقق أن دينا ما أو فلسفة ما يمكن الإنسان على نحو يفوق الأديان والفلسفات الأخرى من مواجهة الموت بنظرة هادئة[2].

وهناك أمران أكدهما شوبنهاور يستحقان اهتماما خاصا: فهو يعتبر أن من المسلم به أن يقين الموت أمر مفزع ويعتقد أن الطبيعة تقدم دائما علاجا أو تعويضا عن كل شر، و«العقل التأملي» كما يسميه يفرز ترياقا مضادا للخوف من الموت في صورة المذاهب الدينية أو الفلسفية، وليست هذه المذاهب خيالات، فهناك بعض من بذور الحقيقة فيها جميعا، وتعد الفكرة الأولى موضع مناقشة، أما الثانية فهي متفائلة على نحو يثير الدهشة بالنسبة لفيلسوف متشائم.

والقضية الرئيسية هي أن الموت هو ملهم الفلسفة، قضية صحيحة دون شك في حالة شوبنهاور نفسه، لكنه ليس معنيا فحسب بموته الخاص، وإنما هو لا يستطيع تقبل فكرة أن كل ما يحيا ويتنفس سيختفي ببساطة بعد حين قصير من الدهر.

«إنه بينما أكثر الكائنات نقصانا وتدنيا وبعدا عن التنظيم تواصل الوجود دون أن تمس.. وأكثر الكائنات كمالا والمخلوقات النابضة بالحياة بنظمها اللامتناهية التعقيد والتي لا يمكن إدراكها.. تنداح بصورة مطلقة إلى العدم لتفسح المجال لأخرى جديدة تماثلها تقبل على الوجود من العدم ذلك أمر عبثي على نحو يبلغ من الجلاء حد أنه لا يمكن أبدا أن يكون النظام الحق للأشياء وإنما هو بالأحرى مجرد قناع يخفي ذلك أو بالأحرى ظاهرة ترتبط بطبيعة تفكيرنا، كلا إن وجود هؤلاء الأفراد وعدمهم ذاته الذي تتعارض الحياة والموت في ارتباطهما به لا يمكن إلا أن يكون نسبيا فحسب، وهكذا فان لغة الطبيعة التي يطرح فيها باعتباره أمرا مطلقا لا يمكن أن تكون

تعبيرا حقا ومطلقا عن طبيعة الأشياء ونظام العالم وإنما فحسب حقا... Patois du pays أي شيئا حقا على نحو نسبي فحسب، شيئا يتعين فهمه... Cum grano salis أو بتعبير أدق شيئا مرتبطا بتفكيرنا [3]

ولكن ما هي تلك الطبيعة الأخرى الحقة للأشياء فيما يقول شوبنهاور:

العالم كإرادة وفكرة:

يتضمن عنوان العمل الرئيسي لشوبنهاور في إيجاز كلى فكرته الأساسية[4]: «إن كون العالم امتثالي هو حقيقة تصدق على كل شيء يحيا ويعرف» ومن الجلي أن الأمر يقتضي من المرء بعض الجهد ليدرك أن ما يعرفه ليس الشمس وإنما عين فحسب ترى الشمس وأن العالم الذي يحيط به موجود هناك فحسب باعتباره عرضا أو امتثالا فقط بالنسبة للوعي، ولكن ما أن يتم القيام بذلك حتى يحقق الإنسان حكمة فلسفية ولا تظهر حقيقة أكثر وضوحا ويقينية من أن «هذا العالم بأسره هو فحسب موضوع يرتبط بذاته، مدرك يترامى لكائن يدرك، وبكلمة أنه امتثال، «فكرة» [5] غير أن حقيقة أن «العالم هو أفضل» لا تعنى أن العالم حلم وذلك عل الرغم من أنه في جانب واحد على الأقل يتعين إدراك (العالم) باعتباره مماثلا للأحلام»، ذلك أن «وظيفة المخ الذي يستحضر خلال النوم أمامنا عالما موضوعيا تماما ومدركا بل وملموسا لا بد أن لها نصيبا كبيرا بالقدر ذاته في تمثل للعالم الموضوعي للحياة اليقظة».[6]

لكن شوبنهاور لا ينكر الواقع «التجريبي» للعالم الخارجي، ذلك «أنه يتمثل فيما هو قائم، وينجز على نحو مباشر ما يعد به». وهو يعتقد أن العلماء محقون تماما من وجهة نظرهم «في افتراض أن العالم الموضوعي هو شيء معطى بصورة مطلقة» ذلك أن «وجهة النظر التجريبية للعلم كافية تماما بالنسبة للأغراض العملية للحياة». ولكن من وجهة نظر الفيلسوف الذي «يتعين عليه الرجوع إلى ما هو أول وأصلي» فإن «وجهة النظر التجريبية» لا تعد «كافية على الإطلاق لتقدم لنا أية نتيجة فيما يتعلق بالوجود والطبيعة الحقيقية أو بالأحرى للأساس العقلي للظواهر التي تظهر على هذا النحو أمامنا»، و«الطبيعة الداخلية للأشياء» وهي وحدها التي تهم الفلسفة «يستحيل إطلاقا الوصول إليها عن طريق المعرفة المحض والإدراك الحسي

فحسب» و«طالما أننا معنيون.. بالفهم الموضوعي أي بالمعرفة فان العالم بالنسبة لنا يعد فكرة ويظل مجرد فكرة...»[7]

ويدعو شوبنهاور موقفه بالمثالية«الترانسندتالية»، وهي «تدع الواقع التجريبي للعالم دون مساس، لكنها تحكم قبضتها على واقعة أن كل موضوع وبالتالي ما هو حقيقي تجريبيا بصفة عامة مشروط بالذات البشرية بطريقتين: فلا بد أولا أن يكون ماديا أي كموضوع بصفة عامة لأن الوجود الموضوعي لا يمكن تصوره إلا باعتباره متعارضا مع ذات وباعتباره فكرتها. وفي المقام الثاني شكليا لأن نمط وجود موضوع ما أي كونه مدركا (كما يتمثل في مقولات الزمان، والمكان، والسببية) يأتي من جانب الذات وينتظم فيها على نحو مسبق».

وهكذا فان «العالم المادي بأسره بأجسامه الممتدة في المكان وعبر الزمان والتي ترتبط فيما بينها بعلاقات سببية ليس شيئا قائما بصورة مستقلة عن ذهننا، لكنه يفرض مقدما وبصورة أساسية وظائف الدماغ التي من خلالها وفيها وحدها يمكن أن يقوم مثل هذا الرتيب الموضوعي للأشياء...»[8]

وإذا ما استنتج المرء من هذا الموقف أنه لا يوجد شيء سوى ذاتي وأنه ليس هناك عالم مستقل عني وإنما هناك أفكاري فحسب وليس هناك عقول مدركة أخرى إلى جوار عقلي وباختصار أن يصل المرء من هذا الموقف إلى تكيد الأنا وحدية... Solipsism فإن ذلك يعني إساءة فهم ما يعنيه شوبنهاور بصورة كاملة، فحتى حينما يقول إنه «مع الإلغاء الكلي للمعرفة سيختفي العالم من تلقاء ذاته متحولا إلى عدم، ذلك أنه بدون ذات ليس هناك موضوع»[9] فانه لا يقصد إطلاقا «أن ينكر وجود عقول أخرى مدركة، فالعالم الذي سيختفي ويتحول إلى عدم مع إلغاء المعرفة ليس إلا العالم باعتباره فكرتي الذي هو «جانب» واحد فقط من العالم، والواقع أن شوبنهاور يقف موقفا بالغ القوة ضد الأنا وحدية التي يصفها بأنها «أنانية نظرية»[10]، وعلى الرغم من أن الأنانية النظرية لا يمكن أبدا تفنيدها فإنها:

«في الفلسفة لم تستخدم إطلاقا اكثر من كونها نزعة سوفسطائية متشككة أي ادعاء، ومن ناحية أخرى فإنها كاقتناع جاد لا يمكن أن توجد إلا مصحا للأمراض العقلية فحسب، وهي باعتبارها كذلك تتطلب علاجا

لا تفنيدا، وبالتالي فانه لا يتعين علينا أن نصارعها اكثر من ذلك، وإنما ينبغي أن نتعامل معها بحسبانها المعقل الأخير لنزعة التشكك التي تقوم دائما على المجادلة، وهكذا فان معرفتنا التي ترتبط دوما بالفردية ويحدها هذا الظرف تجلب معها الضرورة المتمثلة في أن كلا منا يستطيع أن يكون واحدا فحسب بينما كل منا من ناحية أخرى يستطيع أن يعرف الكل، وهذا التقيد هو الذي يخلق الحاجة إلى الفلسفة [11]».

وكما سبق أن رأينا، فإن شوبنهاور يعتبر قضية «العالم هو امتثالي» الخطوة الأولى للوصول إلى الحكمة الفلسفية، غير أنه يدرك النفور الداخلي من قبول هذه القضية، ويصلح هذا النفور كتحذير لنا من أن هذه الحقيقة لابد أن تكون أحادية وناقصة.

وكما يقول شوبنهاور فان اكتشاف الحقيقة يقتضي «بحثا أكثر تعمقا وتجردا أشد قسوة»، ويبدو من الجلي بالنسبة له أنه «ليس بمقدورنا أبدا أن نصل إلى الطبيعة الحقيقية للأشياء من الخارج»، بل لن يكون بمقدورنا أن نجدها إذا كنا ذاتا عارفة فحسب، لكن الإنسان أكثر من أن يكون «ذاتا عارفة خالصة»، انه «يضرب بجذوره في العالم، ويجد ذاته فيه كفرد أي أن معرفته... هي رغم ذلك معطاة دائما عبر وسيط هو الجسم (الذي) هو بالنسبة للذات العارفة فكرة كأي فكرة أخرى، موضوعا ضمن الموضوعات». لكن الجسم «معطى بطريقتين مختلفتين تمام الاختلاف.. كفكرة في إدراك حسي واضح... تخضع لقوانين الموضوعات... وباعتباره ذلك المعروف للجميع بصورة مباشرة والذي تعنيه كلمة «إرادة»، وهكذا فإننا «بمعنى ما قد نقول كذلك إن الإرادة هي المعرفة القبلية بالجسم ، وأن الجسم هو المعرفة البعدية بالإرادة» [12] ويطبق شوبنهاور هذه المعرفة التي يلم بها الجميع عن طبيعة ونشاط جسمه باعتبارها «مفتاحا لطبيعة جميع ظواهر الطبيعة» ويعتبر كل الموضوعات المعطاة لوعينا امتثالا فحسب (تمثلا). ويعتبرها كذلك في طبيعتها الداخلية إرادة. ولا يزال السؤال قائما حول ما إذا كان هناك ما يبرر القيام بمثل هذا القياس على جسمنا . وحتى إذا كان هناك ما يبرر ذلك لظل السؤال حول ما إذا كانت الإرادة هي ما نعرفه بصورة مباشرة أم أنها واقع مطلق. وفي غمار تأكيد هذا القول الأخير يتجاوز شوبنهاور متعمدا «كانت» الذي أعلن أن الشيء في ذاته لا يمكن أن يعرف،

ويقول شوبنهاور إنه يمكن أن يعرف وأنه إرادة، والإرادة باعتبارها الشيء في ذاته تقع خارج الزمان والمكان وهي فيما يقول شوبنهاور عمياء تماما أي دون أي قدرة على المعرفة.

إن هذه الإرادة الكلية التي هي الشيء في ذاته موجودة «بتمامها وغير مجزأة في كل موضوع من موضوعات الطبيعة وفي كل كائن حي» [13] والواقع أن العالم هو تجل للإرادة التي «تموضع» ذاتها بدرجات متباينة، ومراتب تموضع الإرادة:

«التي تتجلى في أفراد لا حصر لهم وتوجد باعتبارها أنواعا يصعب الوصول إليها أو بوصفها الأشكال الأزلية للأشياء التي لا تلج بذواتها الزمان والمكان والتي هي وسيط الأشياء، وإن كانت تظل ثابتة لا تخضع لتغير، وإنما موجودة بلا صيرورة بينما الأشياء المعنية، تظهر وتختفي صائرة دائما وغير كائنة أبدا - هي... ببساطة مثل أفلاطون»[14]

هذه المراتب أو المستويات ترتبط بالأشياء المفردة باعتبارها أشكالها الأزلية أو نماذجها الأصلية.

«إن أدنى مراتب تموضع الإرادة توجد في قوى الطبيعة الأكثر شمولا والتي تبدو من ناحية في كل مادة دون استثناء على هيئة ثقل وعدم قابلية للنفاذ، وتتقاسم من ناحية أخرى فيما بينها المادة المعطاة بحيث أن بعضها يسود في أحد أنواع المادة والبعض الأخر يسود في أنواع أخرى مكونة اختلافها النوعي: كالصلابة والسيولة والمرونة والكهربائية والمغناطيسية والخصائص الكيميائية والخواص من كل الأنواع، وهي في ذاتها تجليات للإرادة تماما كالفعل الإنساني وهي باعتبارها كذلك تتجرد من الأساس شان الشخصية الإنسانية»[15].

والإنسان هو المرتبة الأسمى للتموضع «ويتعين النظر إلى كل إنسان باعتباره ظاهرة محددة ومتميزة للإرادة والواقع أنه يتعين النظر إليه إلى حد ما باعتباره فكرة خاصة»[16].

ويقول شوبنهاور إن الفكرة العليا أو تموضع الإرادة لا يمكن أن يظهر إلا من خلال قهر فكرة دنيا: أو تموضع أدنى، وعليها أن تتحمل تعارضها ما دامت «رغم إخضاعها لا تزال تكافح باستمرار لتحقيق التعبير الكامل والمستقل عن كيانها:

«وهكذا فان قوى الطبيعة التي تم إخضاعها تكافح كي تسترد من الكائن الحي المادة التي انتزعها منها . ، ومن هنا أيضا يجيء كذلك وبصفة عامة عبء الحياة الفيزيقية وضرورة النوم وأخيرا ضرورة الموت». وكل مستوى من تموضع الإرادة يقاتل من أجل المادة والمكان والزمان الموجودة عند الآخرين: «وهكذا فإننا نرى في كل أرجاء الطبيعة نزاعا وصراعا ...»(17)

ولكن مع التعدد المزايد أبدا للظواهر المفردة فان الكفاح والتنافر أصبحا من العظم بحيث أن فرص بقاء الفرد «الذي تحركه الغريزة فحسب ويتعين عليه انتظار طعامه» أصبحت قليلة إلى حد كبير. هنا إذن «يصبح الوعي ضروريا وبالتالي يظهر باعتباره قوة تستدعي عند هذه المرحلة من تموضع الإرادة لحفظ الفرد وتكاثر النوع»(18) ومع الوعي يوجد «العالم كامتثال» وذلك بضربة واحدة وبجميع أشكاله وموضوعاته وذواته وزمانه ومكانه وتعدديته وسببيته، يظهر العالم الآن جانبه الثاني. وبعد أن كان حتى الآن «إرادة» فحسب يصبح كذلك فكرة (تمثلا) وموضوعا لذات عارفة والإرادة التي تلمست حتى هذه النقطة طريقها في الظلام بيقين لا يعرف الخطأ أوقدت عند هذا المستوى لنفسها نورا كوسيلة غدت ضرورية للتخلص من المساوئ التي ظهرت من حشد التجليات وطبيعتها المعقدة(19).

أما الإرادة ذاتها وباعتبارها شيئا في ذاته فهي مستثناة من التعدد والتغير، فذلك كله لا يعنيها، «فكما أن المصباح السحري يعرض صورا عديدة متنوعة يظهرها جميعا نفس الضوء الواحد، فكذلك كل الظواهر المتعددة التي يحفل بها العالم معا أو تتدافع واحدة إثر الأخرى في هيئة أحداث واحدة منها فقط هي إلى تتجلى، وكل ما فيها قابلية للرؤية وموضوعية، وستظل هذه الظاهرة الواحدة دونما حراك في قلب هذا التغير»(20).

يعتقد البعض أنهم قد اكتشفوا في فلسفة شوبنهاور حلقة مفرغة، مادامت تذهب، من ناحية إلى أن الوعي يفترض مقدما المادة، ومن ناحية أخرى أن المادة تفترض مقدما الوعي، أو أن العقل موجود في الذهن في الوقت نفسه الذي يشكل فيه الذهن جزءا من العالم. ويقوم مثل هذا النقد على إلمام سطحي بآراء شوبنهاور، فعلى الرغم من أنه يبدأ عرضه لفلسفته بتقرير أن «العالم ا امتثالي» فان عنوان كتابه وهو «العالم كإرادة وتمثل»

يشير بجلاء إلى أن العالم كتمثل أمر ثانوي، ذلك أن العالم هو أساسا إرادة، والرتيب المسبق في داخل الذات لـ «نمط وجود الموضوعات في الزمان والمكان والسببية من قبل العقل أو من قبل ما أسماه كانت «خاصية المعرفة» هو الذي يجعل العالم امتثالي» ويظهر الواقع التجريبي، وعالم الظواهر، وعالمنا اليوم. ويقرر شوبنهاور بوضوح أن:

«أصل العالم لا ينبغي أن نسعى وراءه في آي من المادة أو من العقل...، فالمادة والعقل مرتبطان، بمعنى أن أحدهما يوجد من أجل الآخر، وكلاهما ينهضان معا ويتداعيان معا... والمادة هي فكرة العقل، والعقل هو ذلك الذي في فكرته توجد المادة، والاثنان معا يشكلان العالم كامتثال وهو بالضبط فكرة الظاهرة التي تحدث عنها «كانت»، وهى بالتالي أمر ثانوي، أما ما هو أساسي فهو ذلك الذي يفصح عن ذاته أي الشيء في ذاته... الإرادة [21]. وقد ذكر من قبل أنه جلي أن الوجود الذي يرتبط عبر ذات عارفة هو- فحسب الوجود في المكان وبالتالي وجود كائن ممتد نشط، وهذا وحده دائما شيء معروف، وبالتالي وجود من أجل الأخر، ومن ناحية أخرى فان كل موجود يوجد على هذا النحو (أي كموضوع بالنسبة لذات عارفة) قد يكون له رغم ذلك وجود من أجل ذاته... فلا يحتاج إلى ذات. غير أن هذا الوجود من أجل ذاته هو بالضرورة وجود من نوع آخر، وجود لشيء في ذاته لا يمكن له أبدا باعتباره كذلك أن يكون موضوعا» [22].

ما هي الفكرة ؟ إنها عملية فسيولوجية بالغة التعقيد تجري في دماغ حيوان ما، ونتيجتها هي الوعي بصورة ما هناك. ومن الجلي أن العلاقة بين مثل هذه الصورة والشيء المختلف تماما عن الحيوان الذي توجد في دماغه يمكن فحسب أن تكون علاقة غير مباشرة للغاية [23]

إن الوعي مشروط بالعقل والعقل هو حدث محض من أحداث وجودنا، ذلك أنه وظيفة للمخ الذي هو... مجرد ثمرة، نتاج، بل (حتى الآن) شيء طفيلي على بقية الكائن الحي... ومن ناحية أخرى فان الكائن الحي ذاته هو رؤية وموضوعية الإرادة الفردية وصورتها فيما هي تطرح ذاتها في ذلك المخ ذاته (التي... تعلمنا أن نتعرفها باعتبارها شرطا للعالم ا الموضوعي بصفة عامة) من ثم تجلبها كذلك أشكال معرفتها والمكان والزمان والسببية... ووفقا لهذا فقد يقول المرء: «إن العقل هو الظاهرة الثانوية أما الكائن الحي

فهو الظاهرة الأولية أي التجلي المباشر للإرادة، فالإرادة ميتافيزيقية والعقل فيزيقي...»[24]

يعد الانفصال بين الذات والموضوع أمرا مضللا، فهما معا «قطبا العالم كامتثال، للعالم الموضوعي وكلاهما لا يمكن معرفته: أما الذات فهي لا يمكن معرفتها لأنها ذلك الذي يعرف أما المادة فهي لا يمكن معرفتها لأنها لا يمكن إدراكه دون شكل وخاصية. غير أنهما معا شرطان أساسيان لكل إدراك تجريبي [25]، وهما مرتبطان معا على نحو لا ينفصم باعتبارهما جزأين ضرورين في كل واحد يضمهما معا ويوجد من خلالهما، وهذا الذي يضمهما معا هو «العالم كامتثال أو عالم الظواهر، وحينما يذهب ذلك فلا يبقى سوى ما هو ميتافزيقي محض أي الشيء في ذاته... الإرادة»[26]

وهكذا فإذا فسرنا عنوان رائعة شوبنهاور باعتباره يعني «العالم ... (الترانسندتالي) كإرادة والعالم (الظاهرة، الموضوعي، التجريبي) كامتثال[27] فإننا سنعكس بشكل صحيح القضية الرئيسية في فلسفته.

وتتمثل إحدى السمات الخاصة لهذه الفلسفة في أن سبب تعاسة الإنسان يكمن في الإرادة ولأن الإرادة التي «تعد الحياة الإنسانية، شأن كل الظواهر، تموضعا لها هي نزاع ونضال دونما هدف أو غاية. فإن النتيجة التي تترتب على ذلك هي «استحالة تحقيق رضا أو إشباع دائم وتبقى الطبيعة السلبية لكل سعادة...»[28]

«إن طبيعة الإنسان تتمثل في أن إرادته تناضل وترضى وتناضل من جديد وهكذا إلى الأبد، حقا إن سعادته ورفاهيته يتمثلان ببساطة في التحول السريع من الرغبة إلى الإشباع ومن الإشباع إلى رغبة جديدة، ذلك أن غياب الإشباع هو المعاناة، الحنين الأجوف لرغبة جديدة، التراخي، الضجر...»[29]

إن حياة الغالبية العظمى من الناس هي فحسب كفاح دائم من أجل هذا الوجود ذاته مع اليقين بفقدانه في النهاية. «أساس كل ضروب الإرادة هو الحاجة والعوز ومن ثم الألم، وبناء على هذا فان طبيعة الحيوانات والإنسان خاضعة للألم أصلا من خلال وجودها ذاته. ومن ناحية أخرى فإنها إذا افتقدت موضوعات للرغبة بسبب حرمانها منها فجأة من خلال الإشباع البالغ السهل المنال فإن إحباطا وضجرا مخيفين يحلان بها أي أن كيانها

ووجودها ذاته يصبحان بالنسبة لها عبئا لا يطاق»[30]

والحياة تتأرجح كالبندول جيئة وذهابا بين الألم والضجر، لكن ما يمكننا من تحمل هذه المعركة المرهقة هو عشق الحياة بقدر ما هو الخوف من الموت الذي يقف رغم ذلك في الخلفية باعتباره أمرا حتميا وقد يحل بساحتنا في أي وقت.

الخوف من الموت:

لماذا يخاف الإنسان الموت رغم أن أبسط تأمل للحياة يظهر بجلاء أن الحياة «عوز وتعاسة وأسى وبؤ س»؟ لماذا يعتبر الموت «الشر الأعظم وأسوأ عقاب يمكن التهديد به»؟ ولماذا يعد الخوف من الموت «الخوف الأعظم»؟[31] علاوة على ذلك «فان الإنسان لا يخاف الموت لنفسه فحسب وإنما لأعزائه ويبكي بمرارة رحيلهم، لا بسبب فقدانه إياهم بقدر ما هو إشفاق من النكبة العظيمة التي حلت بساحتهم».

يذهب شوبنهاور إلى القول بان الألم النابع من الموت لا يمكن أن يكون هو ما يجعلنا نخافه حيث أن الألم ينتمي إلى المرض والشيخوخة أي إلى الحياة، «إن ما نخافه في الموت ليس هو الألم فهو يكمن بوضوح في هذا الجانب من الموت وعلاوة على ذلك فإننا غالبا ما نلوذ برحاب الموت من الألم تماما على نحو ما نتحمل أكثر ضروب المعاناة إفزاعا لنتقى الموت، إن الموت والألم شران متميزان تماما»[32]. وعلاوة على ذلك فان الموت بالنسبة للشخص المحتضر هو لحظة الانشطار التي يتوقف فيها وعيه، فهو شعور يشبه الإغماء وهو ليس سوى مشهد كريه [33]، وبالمثل فان فكرة اللاوجود... non-being ليست هي التي تجعلنا نخاف الموت وإلا لكنا، فيما يقول شوبنهاور، سنفكر كذلك بفزع في الأوقات التي لم نكن موجودين فيها بعد[34].

«إن ما نرهبه في الموت هو نهاية الفرد تلك النهاية التي يظهر الموت فيها ذاته بجلاء. ولما كان الفرد هو تموضعا خاصا لإرادة الحياة ذاتها، فان طبيعته بأسرها تكافح ضد الموت»[35]. إذن ففي الإرادة يكمن الخوف من الموت.

ويبدو أن ثمة مفارقة... paradox في تأكيد شوبنهاور أن الوعي الذي يعرف الموت والذي يدمره الموت، لا يخشى الموت.

والواقع أن هناك تناقضا حقيقيا، فهو من ناحية يقول: «في الحقيقة أن الخوف من الموت مستقل عن المعرفة بأسرها، فالحيوان يستشعره على الرغم من أنه لا يعرف الموت، وكل شيء يجلب معه إلى العالم الخوف من الموت، لكن هذا الخوف من الموت هو خوف قبلي... a priori وليس سوى الجانب المعكوس من إرادة الحياة التي نمتلكها جميعا، ومن ثم فان الخوف من الهلاك لدى كل حيوان هو أمر فطري[36] «لكنه قال قبل هذا الموضع بصفحتين: «إن الحيوان يحيا دون معرفة صحيحة بالموت، وبالتالي فان الفرد من الحيوان يستمتع بصورة مباشرة بعدم قابلية النوع للإفناء ذلك أنه يعي نفسه فحسب باعتباره بلا نهاية، أما في حالة الإنسان فان اليقين المروع بالموت يتداخل بالضرورة مع العقل»[37].

وربما تنشا الصعوبة من الفشل في التفرقة، بجلاء كاف، بين الخوف الواعي من الموت المستمد من المعرفة بيقينية الموت التي لا توجد إلا عند الإنسان، وبين الخوف من الفناء وإدراك هشاشة الحياة اللذين قد يفترض أنهما لدى كافة الكائنات الحية[38]، ومن المحتمل كذلك أن التنافس قد تكون له علاقة بالظرف المتمثل، وفقا لما يقوله شوبنهاور، في أن الخوف من الموت يعود إلى «خطا، الإرادة، فالإرادة تعكس ذاتها في عالم الظواهر الذي ينبع من دافعها للتجلي وتعرف ذاتها من خلاله وفي غماره. لكن هذه المعرفة بالطبيعة الجوهرية للإرادة تعطى لها في مظهر الفرد، وهكذا-فان الإرادة تصل عل نحو لا يمكن تجنبه إلى الاستنتاج الخاطئ القائل بأنها تفنى مع الفرد، وهو خطأ يماثل خلط المرء بين ذاته الحقيقية وصورته المنعكسة في المرآة ثم حينما تتحطم المرآة وتختفي الصورة يتصور أن الهلاك قد لحق بذات المرء.

غير أن الحقيقة فيما يقول شوبنهاور هي أنه كما أن الشخص الذي يطالع صورته في المرآة لا يفني حينما تتهشم المرآة فكذلك لا تتأثر الإرادة حينما يفنى الفرد، أما ذلك الذي يتأثر حقا ويحيق به الدمار-أي الوعي والعقل-فهو لا يستشعر خوفا لأنه عاجز عن استشعار رغبة أو انفعال وبالتالي فانه لا يبالي بالوجود، وبتعبير آخر فانه أيا كانت التناقضات المتعلقة بمصادر الخوف من الموت فان الأمر الهام هو أن هذا الخوف فيما يقول شوبنهاور لا أساس له حتى وإن كان المرء لا يشاركه في رؤيته المتشائمة

للحياة ولا يرغب في الهرب من الموت، ذلك لأننا لا نفنى كلية».

فالإرادة، إذن هي التي تسبب التعاسة من ناحية، وتضع من ناحية أخرى عقبة كأداء في طريق الهرب من بؤس الوجود في صورة الخوف من الموت.

ولكن ألا يقدم الانتحار مخرجا من هذه الورطة ؟ أن رؤية شوبنهاور للانتحار تعد ذات أهمية خاصة في هذا الصدد. فهو يعتقد أن «باب ابكتيتوس(*) المفتوح دائما» لا يفضي إلى أي مكان، لأن إرادة الحياة الهائلة القوية لا تتوقف ولا تنكر من خلال موت الفرد.

«من يثقل عبء الحياة كاهله، ومن يرغب في الحياة ويؤكدها لكنه يمقت عذابها، مثل هذا الإنسان ليس أمامه خلاص يرجوه من الموت وهو لا يسدي لنفسه حقها من خلال الانتحار»[39]

«إن الانتحار ينفى الفرد فحسب لا النوع...» وبالتالي فان «الإفناء الإرادي للوجود الظاهرة المفرد هو عمل أحمق وعابث، ذلك أن الشيء في ذاته يظل دونما تأثر تماما كما يظل قوس قزح على حاله أيا كانت السرعة التي تتغير بها قطرات المطر التي تسانده.»[40]

هنا يبدو أن ميتافيزيقا الإرادة تلك تتضارب مع الاستنتاجات الواضحة التي قد يتوقعها المرء في ضوء نزعته التشاؤمية، فالنزعة التشاؤمية تتطلب مهربا من بؤس الوجود، ولكن مثل هذا المهرب بالطريقة العادية والمنطقية الوحيدة أي من خلال الانتحار (أو حتى من خلال الموت الطبيعي) أصبحت مستحيلة نظرا لعدم قابلية طبيعتنا الحقة للإفناء. وربما استبد الخوف من الموت بشوبنهاور حتى أنه لم يستطع تصور الحل الواضح، ورغب في إيجاد عذر لعدم اقتراف الانتحار وذلك من خلال إظهار أنه لن تكون له جدوى على أية حال.

أيا ما كان الأمر فان شوبنهاور يؤكد أن ما يشكل طبيعة الإنسان الحقة- أي الإرادة-لا يتأثر بالموت، ويعد «عدم قابلية طبيعتنا الحقة للإفناء» أحد

(*) ابكتينوس... 138-55 (Epictatus) فيلسوف رواقي كان يدعو إلى الحرية الداخلية ويرى أن السيد يمكن أن يكون عبدا لهواه، وأن العبد يمكن أن يصبح حرا في استغلاله الروحي الداخلي، والسعادة والشقاء مسالة إرادة داخلية ولا علاقة لها بتغير العالم، ومن هنا كانت فلسفة ابكتيتوس احتجاجا سلبيا للمقهورين ضد العبودية. (المراجع)

الأعمدة التي يقوم عليها رد شوبنهاور المعقد على الموت:

«لما كان الإنسان هو الطبيعة ذاتها، بل والطبيعة في أسمى مراتب وعيها الذاتي، وإن كانت الطبيعة هي فحسب تموضع إرادة الحياة-فان الإنسان الذي استوعب وجهة النظر تلك قد يعزى نفسه بصورة طيبة حينما يتأمل موته الخاص وموت أصدقائه وذلك من خلال الالتفات إلى الحياة الخالدة للطبيعة التي هي ما هو عليه هو ذاته»[41]

عدم قابلية «طبيعتنا الحقة» للإفناء:

يبدو مبدأ عدم قابلية«طبيعتنا الحقة» للإفناء بمثابة نزول على رغبة شوبنهاور الخاصة في الخلود الجزئي على الأقل، وعلى أية حال فانه يتسق تماما مع تصوره للإرادة.

يبدأ شوبنهاور حجته مشيرا إلى أنه في أعماق كل منا ميل إلى الاعتقاد بعدم قابليتنا للإفناء، فما من أحد يؤمن حقا بموته الخاص أو على نحو ما عبر شوبنهاور «إن الإنسان لا يستقبل الموت وهو في وعيه الحي»[42]، وهو يعتبر التفسير النفسي المحض القائل بان هذه الخاصية الغريبة هي نتيجة للعادة أو للإذعان للحتمي تفسيرا غير مقنع.

إن التفسير يكمن فيما هو أعمق، فهذا الشعور بأننا غير قابلين للإفناء (ووفقا لما يقوله شوبنهاور فان وجود معتقدات في كل العصور وعند جميع الشعوب ترتبط باستمرار وجود الفرد بعد الموت يؤكد شمولية هذا الشعور)يعكس بصورة صحيحة عدم قابلية طبيعتنا الحقة للإفناء، وهذا «الوعي الداخلي الذي نشعر به لما جعلناه معرفة متميزة كاف لمنع فكرة الموت من تسميم حياة الموجود العاقل». لكنه لا يحمي الفرد من «أن يتملكه الخوف من الموت وأن يحاول بكافة السبل الهرب منه حينما يتمثله لنفسه في حالة حقيقية محددة أو في خياله [43] فحسب.

في مثل هذه الحالة يصبح من الضروري وجود براهين أكثر صلابة، وشوبنهاور يتقدم ليعرض هذه البراهين، لكن يتعين علينا أولا أن نقرر ما هو ذلك الشيء في أعماقنا غير القابل للإفناء، يقول شوبنهاور إنه ليس وعينا وليس نفسنا، ذلك أن الوعي هو فحسب «ثمرة ونتيجة» حياة منظمة، وليس هناك سبب يدفعنا إلى القول بان الفردية كامنة في المبدأ الذي يهب

الحياة، ومن ناحية أخرى، ليس هناك بالمثل ما يدفع إلى استنتاج انه بسبب توقف الحياة المنظمة فان القوة التي أحدثتها حتى الآن قد أصبحت كذلك عدما «تماما كما أنه لا يمكن تخمين موت الغزال من توقف عجلة الغزل».[44]

إن إلقاء نظرة عامه على الطبيعة يوضح بجلاء لا يعرف الخطأ أن الفرد لا يمكن أن يبقى بعد الموت في أي شكل أو أية صورة، فنحن نرى في رحابها تجاهلا كليا للفرد، ولكن كانت الطبيعة الأم تعرض أطفالها لألف خطر إذا لم تكن تعرف أنهم حين يتهاوون فانهم رغم ذلك يعودون إلى حجرها ؟ إن الموت يحصد دونما هوادة ومع ذلك «فرغم الموت والتحلل لا يزال كل شيء هناك».

يقول شوبنهاور أننا، بالطبع، إذا نظرنا إلى الفرد على أنه يخرج ساعة الولادة من العدم أو أنه يبدأ لحظة الميلاد، فانه يصبح حقا عدما عند الموت. لكن النظر إلى الفرد عل هذا النحو هو أمر خاطئ، ويمكن بسهولة أن نرى ذلك من خلال واقعة أن سمات الآباء تظهر في ذريتهم. وإذا كان من ا لحماقة الاعتقاد بان القطة إلى تعبث الآن في الفناء هي مماثلة تماما لتلك إلى كانت تلهو هناك منذ ثلاثمائة عام فانه مما يفوق ذلك حماقة بحسب رأى شوبنهاور الاعتقاد بان القطة الحالية مختلفة بصورة جوهرية وفي كل شيء عن تلك التي وجدت قبل ثلاثة قرون، ورغم ذلك فإننا نعرف أن القطة الحالية قابلة للإفناء، غير أن ما لا يقبل الإفناء هو الفكرة أو المثال-أو بالمعني الأفلاطوني-النوع الذي هو التموضع المباشر للإرادة التي لا تقبل التغيير ولا الفناء.

«إن الفكرة أو النوع هو ذلك الذي تضرب فيه إرادة الحياة جذورها بالفعل»، وكما أن قطرات المطر تتغير وتظهر وتختفي باستمرار رغم أن قوس قزح الذي تدعمه يظل شامخا في بهاء جليل دون أن يمسه التغير الدائم، فكذلك الأمر بالنسبة لكل فكرة أي بالنسبة لكل نوع حيث يظل دونما تأثر بتغيير أعضائه الأفراد، والأسود التي تولد وتنفق هي مثل قطرات الماء لكن «التأسد» أي فكرة الأسد هي مثل قوس قزح [45].

«إن مبدأ خلود الطبيعة العظيم هو الذي يسعى إلى تعليمنا أنه ليس هناك فارق هائل بين الرقاد والموت وأن هذا الأخير لا يفرق الأول في تعريضه وجودنا للمخاطر»[46].

«إن كون الذبابة التي تطن حولي الآن تمضى للنوم في المساء وتطن من جديد غدا أو تموت في المساء وفي الربيع تطن ذبابة أخرى خرجت من بويضة، فان ذلك كله هو في ذاته نفس الشيء...»

«واتفاقا مع ذلك فإننا نجد الطبيعة المتحررة من وهم الفرد حريصة على الحفاظ على الأنواع بقدر ما هي لا مبالية بهلاك الأفراد....»

والنقطة الأساسية في حجته هي أنه ليس هناك خلق من عدم، وأننا إذا ممدنا هذه الفكرة فان علينا أن نوافق كذلك على أن الموت هو النهاية المطلقة أي العدم.

«حقاً إن أكثر الأسس صلابة لخلودنا هو المبدأ القديم:< لاشيء يخرج من لاشيء، وفي العدم لا شيء يستطيع العودة من جديد»

... ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reveti ...

«يؤدي افتراض أن الإنسان خلق من العدم بالضرورة إلى الافتراض بان الموت هو النهاية المطلقة» ذلك أن الافتراض بان الإنسان ينشا من العدم «ومع ذلك فان له وجودا فرديا لا نهاية له ووجودا واعيا حقا فيما يقود الموت الكلب والقرد والفيل إلى العدم هو شيء يرفضه العقل السليم بشدة ويتعين النظر إليه على أنه عبث محال»... absurd[47].

وبالإضافة إلى عدم قابلية الأنواع للإفناء يرتد شوبنهاور إلى فكرة بقاء المادة غير أنه يعزو إلى «التراب» الذي نعود إليه عند الموت خواصا لا ترتبط به عادة، فقد كتب يقول: «إن المادة من خلال عدم قابليتها للإفناء تضمن لنا عدم قابليتنا للإفناء، وسيقول أناس: «ولكن ماذا ؟ ينبغي أن يعد بقاء المادة الخام التي هي تراب محض، دواما لماهيتنا ؟ «ولكن أتعرفون هذا التراب ؟ أتعرفون ما يمكن أن يفعله ؟ عليكم أن تعرفوا قبل أن تزدروه»[48]

حتى الآن كان شوبنهاور يتحدث فحسب «من وجهة النظر التجريبية»، من ثم فهو ينتقل إلى «الاعتبار الفلسفي الأصيل للعالم»[49] وينظر إلى الموت في ضوء «المعرفة الفلسفية» وخاصة في ضوء إنجاز «كانت» الفلسفي العظيم أي التمييز بين الشيء في ذاته والظاهرة ونظريته القائلة بان الزمن هو فحسب شكل إدراكنا للظواهر[50]، وفي هذه الأخيرة بصفة خاصة يعتقد شوبنهاور أنه وجد أقوى تأييد لرؤيته القائلة بان الموت لا يمكن أن يكون عدما كليا:

«إن أكثر الردود دقة فيما يتعلق بمسالة الوجود المستمر للفرد بعد الموت يكمن في مبدأ كانت العظيم عن مثالية الزمان»[51].

يقرر كانت في الجزء الذي يحمل عنوان «الإحساس الترنسدنتالي» من كتاب «نقد العقل الخالص» أن «الزمان ليس تصورا تجريبيا تم اشتقاقه من أي تجربة انه معطى قبلي... a priori وهو شرط ذاتي بصورة خالصة لحدسنا الإنساني، الزمان هو الشرط الصوري القfلي لكافة الظواهر أيا كانت»[52].

إن ما يؤكده «كانت» هو «الواقع التجريبي للزمن أي شرعيته الموضوعية بالنسبة لكل الموضوعات التي يمكن أن تصل إلى حواسنا» وكذلك «المثالية الترنسندنتالية للزمان» التي تعنى «أننا إذا جردنا الزمان من الظروف الذاتية للحدس الحسي، فانه يغدو لاشيء ولا يمكن أن يعزى إلى الموضوعات في ذاتها ...».

وإذا شئنا استخدام أبسط التعبيرات لقلنا إن الزمان بداخلنا، حتى وان كان المرء يتعين عليه ليقول هذا أن يهمل ضرورة التميز بين الزمان باعتباره صورة كل ضروب الحدس والزمان بوصفه صورة للنشاط الذي يضم معا كافة التمثلات، والزمان باعتباره صورة للتقبل والزمان باعتباره صورة للتلقائية، بوصفه صورة لمحتويات الوعي وبوصفه شرطا للوعي. وإذا لم يكن كانت بالغ الوضوح في برهانه، فانه واضح للغاية فيما يتعلق بما يرغب في البرهنة عليه: إن العقل البشرى «ينتج» أو «يبر ز» «الزمان».

ويبدو الاستنتاج الذي يتعين الوصول إليه من هذه النظرية جليا بالنسبة لشوبنهاور: فوجودنا في الزمان هو مجرد صورة لوجودنا الماهوي، وليس الموت إلا النهاية في ا لزمان لظواهر محصورة في نطاق الزمان، أما الإنسان من حيث هو شيء في ذاته فهو خارج الزمان، أو لا زمان له... Timeless أو أزلي... Eternal، لأنه بالنسبة للشيء في ذاته ليست هناك نهاية في الزمان، وتفقد كلمة الزمان معناها، وبالطبع:

«إن نهاية الشخص حقيقية شان بدايته، وبالمعنى ذاته الذي لم نكن به موجودين قبل الميلاد فإننا لا نعود موجودين بعد الموت، غير أنه لا يمكن من خلال الموت إفناء أكثر مما أنتج من خلال الميلاد... ولكن المعرفة التجريبية بأسرها تقدم لنا الآن فحسب الظواهر، من ثم فإن الظواهر وحدها مندرجة في العملية الزمانية الخاصة بالمجيء للوجود والانقضاء ولا يندرج فيها

ذلك الذي يتجلى في الظواهر أي الشيء في ذاته، وبالنسبة للشيء في ذاته فان معارضة الظهور إلى الوجود ليست موجودة على الإطلاق لكنها هنا تفقد معناها ومغزاها» [53].

إن مفاهيم التوقف والاستمرار لا تطبق إلا على الظواهر فحسب، وبالتالي فإن بمقدورنا أن نقول عن ماهيتنا الحقيقية إنها تستمر بعد الموت لأن القول بأنها تفنى هو قول مضلل. لكن بوسعنا كذلك أن نقول إنها تفنى لأن تأكيد استمرارها هو تأكيد زائف، وكل قضية صحيحة كالأخرى تماما.

غير أنه إذا أنكر المرء كلا من المحمولين، ليسا معا وإنما كل على حدة، فإنه يبدو كما لو أن عكس المحمول الذي يجرى نفيه في كل حالة إنما يجري تأكيده، ويقول شوبنهاور إن الأمر كذلك فحسب لأن هناك كميتين غير قابلتين للقياس بالوحدات ذاتها تجرى المقارنة بينهما، ذلك أن المشكلة تنقلنا إلى ساحة يتم فيها إلغاء الزمان، ومع ذلك تتساءل عن سمات زمانية هي بالتالي «من غير الصحيح بالقدر ذاته أن تعزى إلى الذات أو تنفى عنها، وذلك يعنى تماما أن المشكلة تتجاوز خبرتنا ومعارفنا، وبهذا المعنى يظل الموت لغزا» [54].

بيد أن ما يمكننا القيام به هو التمسك بالتمييز بين الظاهرة والشيء في ذاته، والتأكيد على أن الإنسان قابل للإفناء كظاهرة، ولكن طبيعته الحقة لا تتأثر بهذا الفناء، وبتعبير آخر إن ماهية الإنسان التي لا يمكن الحديث عنها بوصفها مستمرة وذلك بسبب عدم قابلية مفهوم الزمان للتطبيق عليه-لا يمكن أن تهلك. فبالنسبة للإرادة «الحياة يقينية وبالنسبة للحياة الحاضر يقيني»، وهكذا فإننا نصل إلى مفهوم «عدم القابلية للإفناء دون استمرارية» ولكن مثل هذا المفهوم هو تجريد فحسب لا يمكن تصوره[55].
غير أن شوبنهاور يذكرنا بأنه لا يساير خط كانت حينما ينكر هذا الأخير إمكانية معرفة ما قد يكون عليه الشيء في ذاته ذلك أن الشيء في ذاته هو الإرادة وكذلك الإنسان، والإنسان باعتباره كذلك يظل دونما تأثر بنهاية الزمان، ومفهوم التوقف يمكن أن ينطبق على جانبه الظاهري فحسب أما جوهر الإنسان الحق فيظل قائما مؤكدا وجودا لا يمكن آن تطبق عليه مفاهيم البداية والاستمرار. [56]

إن مبدأ عدم قابلية وجودنا الحق للإفناء يعلمنا أن كلا منا هو «شيء

يفوق مجرد كونه شيئا خلق من عدم عن طريق آخر منذ وقت مضى، ومن هذا ينبع التأكيد بأنه إذا كان الموت يضع نهاية لحياته فانه رغم ذلك لا ينهى وجوده»[57] ويقول شوبنهاور أن هذا هو ما كان يعنيه اسبينوزا حينما قال إننا نحس ونعرف بأننا خالدون، غير أننا إذا ما كان بمقدورنا أن نفكر في أنفسنا باعتبارنا دونما بداية وخارجين عن الزمان، عندئذ فحسب يغدو بوسعنا أن ننظر إلى أنفسنا بوصفنا قابلين للإفناء، ومع ذلك فهناك الشعور المقلق بأننا نفني ولكن العالم يستمر، هنا أيضا يساعدنا إدراك أننا متوحدون مع العالم وأن جوهره الداخلي هو الإرادة في قهر خوفنا، فأهوال الموت التي تضرب جذورها في الافتراض الزائف القائل بان الأنا المنتمية لي تختفي هي بلا أساس تماما، «فالجوهر الداخلي للأنا حاملة الذات التي في حضورها وحده يوجد العالم (ويفنى) تظل باقية[58].

ولفظة «أنا» هنا هي «الالتباس الأعظم» ذلك انه «وفقا للكيفية التي أفهم بها هذه الكلمة بوسعي أن أقول (الموت هو نهايتي التامة) لكن بمقدوري كذلك أن أقول (إن هذا الوجود الظاهري الشخصي المنتمى لي هو جزء ضئيل بلا انتهاء-من طبيعتي الحقة تماما عل نحو ما أني جزء ضئيل بلا انتهاء من ا لعالم» [59].

هكذا فإننا حين نعايش الخوف من الموت فإننا نرى مشهدا غريبا، كلا بل «مشهدا هزليا على وجه التقريب يخاف فيه سيد العالم أن يفنى، أن ينحدر نحو هاوية العدم الأزلي بينما في الواقع كل شيء يفيض به وليس هناك مكان لا يوجد فيه... ذلك أن الوجود ليس هو الذي يحمله وإنما هو-سيد العالم-الذي يتملك ناصية الوجود» [60].

إذن فعلاج الخوف من الموت بالنسبة لمن يعشقون الحياة هو معرفة أن الزمان هو فحسب «صورة لحدسنا» وأن «طبيعتهم الحقة» غير قابلة للإفناء:

«إن رجلا يستوعب تماما الحقيقة التي طرحناها بالفعل، ولا يعلم من تجربته الخاصة أن المعاناة الدائبة هي أمر جوهري للحياة، ويرضى بها كل ما يرغب فيه بالنسبة للحياة أن تدوم للأبد أو تكرر ذاتها مجددا ويبلغ عشقه للحياة من العظم أنه يقبل طائعا فرحا كافة المشاق وضروب البؤس... مثل هذا الرجل لن يكون لديه ما يخشاه، فسينتظر مسلما بالمعرفة التي أعطيناه إياها في لامبالاة الموت الذي يسرع إليه مقبلا على أجنحة الزمان،

وسينظر إليه باعتباره وهما وشبحا عاجزا لا سلطان له عليه ذلك انه يعرف أنه هو ذاته الإرادة التي ليس العالم بأسره إلا تموضعا لها ونسخة منها وأنه بالتالي سيكون دائما على يقين من الحياة ومن الحاضر كذلك وهو الشكل المتميز والوحيد لظاهرة الإرادة وعلى هذا النحو فانه لن يخشى الموت بأكثر مما تهاب الشمس الليل»[61].

إنكار الإرادة:

ماذا عن أولئك الذين لا يمكنهم تحمل الحياة ويرغبون في الموت كخلاص من الألم والمعاناة ؟ إن الموت على نحو ما رأينا بالنسبة لهؤلاء ليس مهربا والانتحار ليس حلا، فحيث إن طبيعتنا الحقة ليست قابلة للإفناء فان الإنسان يمكنه أن ينهي حياته ولكنه لا ينهي إرادة الحياة:

«الانتحار ظاهرة قوامها التأكيد القوى للإرادة، ذلك أن جوهر السلب يكمن في هذا، فمباهج الحياة هي التي تتجنب لا أحزانها، والمنتحر يريد الحياة ولا يثير سخطه إلا الظروف التي فرضت نفسها عليه، ومن ثم فانه لا يتخلى عن إرادة الحياة وإنما عن الحياة فحسب [62]...»

إن إرادة الحياة مسئولة عن الحقيقة القائلة: بان «كل فرد ... يهتم بوجوده ورفاهيته قبل كل شيء آخر، وهو، في الواقع على استعداد للتضحية بكل شيء آخر من أجل هذا، بل على استعداد للقضاء على العالم للإبقاء على ذاته... لوقت أطول وإن كان قصيرا، وهذا الاستعداد هو الأنانية... Egoism التي هي أمر جوهري بالنسبة لكل شيء في الطبيعة [63].

وفي الإنسان تبلغ الأنانية أعلى درجاتها وتجلب الصراع بين الأفراد «في أشد صوره هولا»، ولكن في الوقت نفسه وعلى الصعيد الإنساني تتمتع الأنانية بالتعقل وتسعى إلى النجاة من تبعاتها الشريرة التي تنقلب على ذاتها والآن ينشد كل إنسان رفاهية الجميع لأنه يرى أن رفاهية الخاص تندرج فيها. أضف إلى ذلك أن «لكل إنسان منذ ميلاده فصاعدا بالإضافة إلى أنانيته الطبيعية تعاطفا مع معاناة الآخرين التي تتناقض بالفعل مع النظام الطبيعي للأشياء»[64].

وحين يصل الإنسان إلى معرفة أن وجوده (كفرد) هو«انقضاء دائب ونضال بلا طائل ومراع داخلي ومعاناة متواصلة» فانه في الحال «يرى

حيثما تطلع معاناة الإنسانية ومعاناة الخلق الحيواني وعالما ينقضي... فلماذا يؤكد الآن ومع مثل هذه المعرفة بالعالم هذه الحياة عبر أعمال الإرادة الدائبة وبالتالي يرتبط بها بأحكام أكبر ؟» هكذا فإن التأثر المترابط للمعرفة بأن الحياة والعالم حافلان بالمعاناة و«معرفة طبيعة الشيء في ذاته... يصبح اختيارا أكثر هدؤوا من كافة الاختيارات، وتشيح الإرادة الآن عن الحياة وتأخذها الرعدة إزاء المسرات التي تتعرف فيها على تكيد الحياة، وهكذا يصل الإنسان إلى حالة الزهد الاختياري، والاستسلام، واللامبالاة الحقة، والتجرد الكامل من الإرادة»[65]. وهكذا فان الذهن هو الذي «يمنح الإرادة المعرفة التي بناء عليها تنكر وتلغى ذاتها»[66]. وعلى هذا النحو فان «التوقف المؤقت لكل اختيار والذي يحدث حينما نسلم أنفسنا إلى التأمل الجمالي Aesthetic Contemplation كذات محض للمعرفة متجردة من الإرادة...» قد يصبح دائما [67].

غير أن «إنكار الإرادة... لا يمكن تحقيقه عنوة من خلال القصد والتصميم وإنما ينطلق من أعمق علاقات المعرفة والاختيار في الإنسان، وبالتالي فانه يحل فجأة كما لو كان آتيا من الخارج على نحو عفوي، وذلك هو السبب في أن المسيحيين يصفونه بأنه عمل من أعمال اللطف الإلهي... Grace[68].

وحين يتحقق إنكار الإرادة فان الزهد أي «التحطيم المقصود للإرادة عن طريق رفض ما هو مقبول وانتقاء ما هو غير مقبول «تجرى ممارسته من قبل ذلك الذي حقق إنكار الإرادة لكي يتمكن من الدوام فيها»[69]، وفي الزهد كذلك يجد شوبنهاور الحل القاطع لمشكلة السيطرة على الخوف من الموت:

«إذا ما حل الموت أخيرا وهو ما ينهي هذا التجلي لتلك الإرادة التي فني وجودها هنا عبر الإنكار الحر لنفسها باستثناء النزيل الضعيف وأعنى به حياة البدن، فانه يلقى ترحيبا بالغا ويستقبل بسرور كخلاص طال التوق إليه، والحياة هنا ليست كما في الحالات الأخر مجرد تجل ينتهي بالموت، لكن الطبيعة الداخلية ذاتها تلغي وقد كانت موجودة هنا في التجلي فحسب وبدرجة واهنة للغاية، وهكذا تتحطم ا هذه الرابطة، وبالنسبة لمن ينتهي على هذا النحو فان العالم ينتهي كذلك»[70].

وعند هذه النقطة يثور السؤال الأتي: كيف يكون إنكار الإرادة التي

تتمثل سمتها الأساسية في «الإثبات»-ممكنا على الإطلاق ؟ إن شوبنهاور نفسه يدرك أن «إنكار الإرادة لا يتسق مع التفسير السابق للضرورة»، وتتمثل إجابته في أن «الإرادة» «حرة». إن الإثبات والإنكار هما عملان متعارضان لنفس الإرادة التي تعد قدرتها على القيام بهما معا الحرية الوحيدة الحقة»[(71)] والقول بان الإرادة بما هي كذلك حرة «ينبع من واقع أننا نراها بوصفها الشيء في ذاته» [(72)] ولكن الحق أن الحرية الحقيقية... تنتمي إلى الإرادة باعتبارها الشيء في ذاته وليس إلى تجلياتها التي يعد شكلها الجوهري في كل مكان... نطاق الضرورة»[(73)]. ولكن بما أن الإرادة ذاتها تقع «وراء السببية» فإنه من المستحيل علينا حتى أن نتساءل عن السبب في هذا التغير من الإثبات إلى الإنكار، وهكذا فان قناعا من الغموض يحيط بهذه المشكلة الخاصة بسبب أن الإرادة إما أن تؤكد أو تنكر نفسها وأنه ما من يد بشرية سيكون بمقدورها أن ترفع هذا القناع، ويقتبس شوبنهاور عن مالبرانش في شيء من الاستحسان قوله إن «الحرية سحر ملغز» ويقول هو نفسه إن «حرية الإرادة هي على وجه الدقة ما يدعوه المتصوفة المسيحيون بعمل اللطف الإلهي والميلاد الجديد»[(74)].

إن الموت ذاته هو «لحظة التحرر من أحادية الفردية التي ليست الجوهر الداخلي لوجودنا وإن كان يتعين النظر إليها باعتبارها نوعا من الانحراف عنه، والحرية الأصلية الحقة تعود إلينا في تلك اللحظة التي يمكن أن نسميها استعادة الوضع السابق ... restitutio in integram[(75)]. ففي الموت نعود إلى وضعنا الأصلي، وضع الشيء في ذاته، وحينما يفنى وعينا وذهننا في غمار الموت فإننا نوضع فحسب موضعا مجهولا، لكن ذلك لا يعني انه سيكون وضعا غير واع تماما وإنما بالأحرى وضعا أسمى إذ في ظله يختفي الانفصال بين الموضوع والذات.

وتكشف فلسفة شوبنهاور عن مواضع تشابه مع فلسفتي برونو واسبينوزا، وقد كان شوبنهاور يدرك ذلك فكتب يقول: «إن فلسفة برونو وكذلك فلسفة اسبينوزا قد تقود أي شخص لم تهز اقتناعه أخطاؤهما وضروب قصورهما إلى وجهة النظر هذه»[(76)]. ويؤكد شوبنهاور بصفة خاصة قربه من مذهب وحدة الوجود ... Pantheism الذي قال به اسبينوزا، ويقول إن فلسفته تربطها بفلسفة اسبينوزا العلاقة ذاتها التي تربط العهد الجديد بالعهد القديم،

«إن ما يشترك فيه العهد القديم مع العهد الجديد هو نفس الإله الخالق، وبنفس الطريقة يوحد العالم عندي كما يوجد عند اسبينوزا من خلال قوته الداخلية وعبر ذاته، ولكن في حالة اسبينوزا فان الجوهر الأزلي أي الطبيعة الداخلية للعالم التي يسميها هو نفسه بالله هي كذلك فيما يتعلق بسمتها وقيمتها الأخلاقية يهوه... johavah الإله-الخالق، الذي يعجب بخلقه الخاص ويجد أن كل شيء حسن جدا.. واسبينوزا لم يحرمه من شيء إلا من الشخصية، وهكذا فيما يقول هو نفسه فان العالم وكل ما فيه رائع وعلى نحو ما ينبغي أن يكون، وبالتالي فليس على الإنسان أكثر من أن يحيا ويعمر ويحافظ على ذاته.. بل إنه يبتهج في حياته طالما هي مستمرة... وبالتالي فإنها نزعة تفاؤلية.. ومن ناحية أخرى ففي حالي ليست الإرادة أو الطبيعة الداخلية للعالم بأي حال يهوه وإنما هي المختص المصلوب أو السارق المصلوب» [77].

ويعرف كذلك بدينه الكبير للبوذية: «إن الحقيقة العظيمة التي جرى التعبير عنها هنا»-أي في فلسفة شوبنهاور-«لم تكن أبدأ معرف بها تماما.. وتقترب من الحقيقة.. الموجودة في البوذية» [78].

وهو يروى أنه عندما كان شابا في السابعة عشرة من عمره كانت «تسيطر عليه أحزان العالم على نحو ما كانت تسيطر على بوذا في شبابه عندما شاهد المرض والشيخوخة والإله والموت» [79] وحينما ألم بالفلسفة الهندوكية وجد أن «الهنود قد تعلموا منذ زمن طويل درس الطبيعة الذي يوضح أن الموت هو التأنيب العظيم الذي تتلقاه إرادة الحياة أو بتخصيص أكبر الذاتية الأنانية... Egoism التي هي أمر جوهري لإرادة الحياة-تتلقاه عبر مسار الطبيعة وقد ينظر إليه باعتباره عقابا لوجودنا... إننا في قاع شيء لا ينبغي أن يكون، من ثم فإننا نكف عن أن نكون» [80] لكننا إذ نختفي كأفراد نظل ماكثين في الكل العظم «وعلى الرغم من الزمان والموت والتحلل فإننا لا نزال جميعا معا» [81].

هل هذا هو نوع الخلود الذي يتوق إليه معظم ا الناس ؟ يذهب شوبنهاور إلى أن الأمر ليس كذلك:

«طبيعة وجودنا التي لا تفنى يمكن البرهنة عليها بيقين، ولكن من الصحيح أن هذا لن يرضي المطالب التي غالبا ما تثار حول براهين وجودنا المستمر

عقب الموت كما أنه لن يضمن العزاء المتوقع من مثل هذه البراهين، ورغم ذلك فانه يظل شيئا قائما، ومن يخش الموت كعدم مطلق فليس بمقدوره أن يزدري اليقين الكامل بان أعمق مبادئ حياته يظل دون أن يمسه الموت» [82].

وهو يذكر أولئك الذين لا يرضيهم مثل هذا الخلود بأن:

«الرغبة في أن تكون الفردية خالدة تعني حقا التطلع إلى دوام الخطأ بلا انتهاء، فكل فرد هو في أساسه خطا فحسب، خطوة زائفة، شيء كان من الأفضل ألا يكون، بل شيء يعد خروجنا منه هو الانتهاء الحقيقي للحياة»[83] . وما أن ندرك أن الإنسان لم يوجد ليكون سعيدا وأن «المعاناة هي بجلاء المصير الحقيقي للإنسان»[84] وأنه «يتعين النظر إلى الموت باعتباره الهدف الحقيقي للحياة» [85] فإن الموت يمكن أن يتقبل لا بتجلد فحسب وإنما بابتهاج. فالموت هو الهدف الحقيقي للحياة لأنه «في لحظة الموت فإن كل ما تقرر حول مسار الحياة بأسرها ليس إلا إعدادا ومقدمة فحسب» و «الكفاح الذي تجلى في الحياة على نحو عابث وعقيم ، ومتناقض مع ذاته تعد العودة من رحابه خلاصا» [86] غير أنه من الأمور الهامة أن ندرك أن «اللاشيء» الذي يبقى (؟)

بعد الإلغاء الكامل للإرادة» حينا «يصبح عالمنا الحقيقي تماما بكل شموسه ومجراته لا شيء» [87] ليس بالنسبة لشوبنهاور لا شيء حقا، فهو يقول إن العالم هو تجل للإرادة التي تؤكد ذاتها، ولكننا لا نعرف تجلي الإرادة التي تنكر ذاتها، وهذا يتضمن القول بان هناك مثل هذا التجلي، وعلى الرغم من أن «طبيعة الأشياء قبل وفيما وراء العالم، وبالتالي فيما وراء الإرادة ليست موضع بحث» فانه يضيف قائلا أن «العالم لا يملأ كافة احتمالات الوجود بأسره وإنما في غمار ذلك كله، يظل هناك مجال كبير لما نشير إليه بالسلب على أنه إنكار لإرادة الحياة»[88] .

وعلى نحو ما يشير شوبنهاور، فان الموضوع الرئيسي لكتاباته الفلسفية كان «تقديم تلك الفكرة الواحدة»[89] أي أن عالم المعاناة والموت هو شيء حقيقي على صعيد نسبي فحسب وأنه ليس التعبير الحق والنهائي عن طبيعة الأشياء»[90] . وبالنسبة لأولئك الذين أقنعتهم حججه، فان فلسفته تجلب العزاء لأولئك الذين يعانون مما أسيئت تسميته «بالحس المأساوي للحياة» أي الشعور الرهيب بان الموت يعلن عبث الحياة.

21 فويرباخ: ينبغي أن تعاش الحياة بكامـل امتلائـها رغم الموت

ليس النصح القائل بأننا لا ينبني أن ندع حماسنا للحياة تثبطه الحقيقة القائلة بأنه «ليس هناك علاج للموت» في حالة فويرباخ أمرا يتعلق بحيوية متدفقة تتجاهل على نحو مريح فناءنا، فقد كان فويرباخ طوال حياته مهتما بالموت وبمشكلة الخلود، وكتاباته الأولى والأخيرة تتناول هذه القضايا[1] والقيام بالبحث عن الكيفية التي استطاع بها أن يجمع بين الفرح بالحياة والوعي بالموت وأن يؤكد الحياة في الوقت الذي يذعن فيه مبتهجا للموت، وما إذا كان الآخرون قادرين على أن يحذوا حذوه هو أمر أكثر إلحاحا اليوم، حيث أن الفزع من الكف عن الوجود يسم حياة عدد غير يسير من الناس، ويستشعر الكثيرون بعمق الحاجة إلى التوافق مع الموت باعتباره فناء كليا.

ويبدو فويرباخ في كتابه الأول «تأملات في الموت» واقعا إلى حد كبير تحت تأثير هيجل، وذلك

على نحو يتجاوز كثيرا ما يرغب في الإقرار به. ويبدأ عل نحو مميز بتناول «المغزى الأخلاقي للموت» ويقول إن كل الأعمال الإنسانية يمكن أن تشتق من الحب «الإنسان يحب ولا بد له من أن يحب» وهو يصبح إنسانا حقا أي كائنا أخلاقيا حقا حينما ينفض عنه أنانيته الطبيعية، ويتغلب على وجوده الساعي إلى ذاته، ويستسلم ا لوجود الآخرين، وكلما أوغل المرء في هذا المعراج ازدادت إنسانيته، والحياة الأسمى أي الحياة في الدين والفكر والأخلاق إنما هي حياة يتخلى فيها المرء كلية عن ذاتيته الزائفة، ولكن «بالإرادة ذاتها التي تريد بها الحب والحقيقة فانك تسبب الموت»، ذلك أن الحب لن يكتمل إذا لم يكن هناك موت فالموت التضحية الأخيرة والبرهان النهائي على الحب، والإنسان يغدو ذاته الحقة مرة واحدة، وهو يصبح كذلك في لحظة اللاوجود، ومن ثم فان الموت-ولأنه يكشف على وجه الدقة النقاب عن الذات الحقيقية للإنسان-هو في الوقت نفسه تجلى الحب[2].

لكن الحب يفرض مقدما وجود الحرية، وإن كان فويرباخ يفترض أن هناك نوعا من التناسق الأزلي أو «الوحدة السرية والحميمة» بين إرادة الإنسان الحقة والطبيعية وأن الضرورة في الطبيعة تناظر حرية الفعل للإنسان بحيث إن السلب الداخلي بناظر سلبا يقع في المجال الطبيعي. والموت باعتباره ظاهرة طبيعية هو كذلك تضحية التكفير الأخيرة والدفاع الأخ يرعن الحب، وأولئك الذين ينظرون إلى بعد أعمق يعرفون أن «الموت لا يبدأ بالموت الطبيعي وإنما هو يختتم وينتهي به». فالموت الطبيعي لا يعدو أن يكون «زفرة للموت الداخلي والمحتجب» وهذا الموت الأسير والمحتجب إنما يطلق سراحه في الموت «الخارجي» أي الموت على نحو ما تدركه حواسنا حيث إن ذلك الموت للذات هو الحب [3].

ولكن لماذا إذن تموت الحيوانات والنباتات؟ إن ذلك يرجع فحسب إلى أن البشر يموتون، فالموت البشري هو سبب موت الكائنات الحية الأخرى حيث إن موت الكائنات المحبة حقا والأخلاقية صدقا هو سبب موت تلك الكائنات التي يتميز حبها بأنه محدود. فالأسمى هو دائما سبب الأدنى: «من الأسمى يهبط الإنسان بالموت ويصبه في الخليقة».[4]

ووفقا لما يقوله فويرباخ فان للموت علة وسببا وأصلا ميتافيزيقيا ونفسيا وعضويا.

والعلة الأولى غير المحددة واللامتناهية للموت هي اللامتناهي أي الله، أما العلل المحددة والمتناهية فهي الزمان والمكان والحياة. والسبب المحدد واللامتناهي هو العقل والروح والوعي [5].

ويذهب فويرباخ إلى القول بان الأساس التأملي والميتافيزيقي للموت يصبح جليا حينما ندرك أن ذلك الذي يعرف بصورة شائعة باعتباره الموت إنما يفترض مقدما موتا يعلو على الزمان، ويعلو على الحس. وحتى إذا كان المرء لا يتمتع بأية معرفة بالله فانه يعلم على الأقل أن الله غير محدود وأنه الوجود اللامتناهي، ولكي يجعل المرء الله موضوعا للروح فإن عليه أن ينفي كل القيود والحتميات، لكن ضرورة سلب كل ما هو متناه للوصول إلى فكرة اللامتناهي تلك إنما تضرب جذورها لا في الإنسان بل في الموضوع ذاته، ولأن اللامتناهي ذاته هو سلب المتناهي فإن التجريد الذي يقوم به الإنسان والذي ينجح من خلاله في خلق فكرة اللامتناهي لا يعدو أن يكون فحسب تقليدا لهذا الذي يقوم به اللامتناهي ذاته.

«ومن ثم فالبطلان الحق والصحيح للمتناهي هو اللامتناهي ذاته، وكون الأشياء متناهية بالفعل وكونها تتغير وتفنى إنما يقوم فحسب على الوجود الحق اللامتناهي... وعبر اللامتناهي وحده وفيه يغدو المتناهي متناهيا ويكمن البطلان أي موت المتناهي: والموت «المحسوس»، إن صح التعبير، هو الصوت الذي به يعبر الشيء الفاني ويعلن عن موته الفائق للطبيعة، إنه النور الذي يضيء ويكشف الموت السري والمحتجب وما لا يضم اللامتناهي بين جوانحه لا يمكن أن يموت»[6].

هكذا فان الرغبة في شيء ما بعد الموت هي خروج صارخ على القاعدة، ذلك أن المرء يموت على وجه الدقة لأنه قد توافر بالفعل قبل الموت كل ما يمكن للمرء أن يتصور أنه قادر على الحصول عليه بعد الموت، فالموت لا يحل بسبب النقص أو المسغبة، وإنما بسبب الوفرة والامتلاء.

إن كل ما يوجد خارج الإنسان، وكل ما يميزه باعتباره مختلفا عنه في ظل التصور العام للطبيعة هو نقاط تقييد وسلب للإنسان، وكل اصطدام بشجرة أو بحائط إنما هو ارتطام بالموت، أو بالحد، أو بنهاية الوجود. ولا يتعين على المرء أن يمشي في مقبرة لكي يصبح واعيا بتناهيه، فكل موضوع خارج ذات المرء ينقل إليه هذه الرسالة، وكل دفعة في ضلوعه وكل ضغط

يتلقاه من خارجه هو تذكرة بالموت... Mement Mori، ولو لم تكن هناك موضوعات لكانت الذات بلا حدود، ولا متناهية وبالتالي خالدة بذاتها... Perse، وذلك يصل بنا إلى السبب العضوي للموت، فالشخص المعين أي ذلك الذي هو في ماهيته محدود ومحدد، إنما يوجد لوقت معين فحسب، وفي هذه الحياة المحددة زمانا يغدو المرء هذا الشخص العيني وحينما تتوقف هذه الحياة يكف المرء عن أن يكون ذاته. أضف إلى ذلك أن القول بأنني أنا ذلك الفرد العيني إنما يكون له معنى فحسب حينما يعني أنني أمتلك حساسية أو رهافة الحس... sensibility والزمان لا ينفصل عن الحساسية ورهافة الحس. وعندما يتوقف فان الحساسية ومعها الفردية تتوقفان عن الوجود. (7)

هكذا فان الفرد كائن متعين في الزمان والمكان، وهو فرد فحسب على هيئة جسم عيني. وليس هناك شيء وراء هذا الجسم العيني «إن نهاية جسمك هي نهايتك العينية». والنفس لا تصبح نفسا بدون جسم تماما كما أن السيد لا يصير سيدا بدون العبد، فهي ترتبط به ارتباط النار بالوقود، فالجسم هنا هو الفتيل وغذاء النفس. (8)

وانفصال الجسم عن النفس ووجود هذه الأخيرة خارج الجسم إنما يمكن أن يعني شيئا واحدا: أن النفس مختلفة عن الجسم بالطريقة ذاتها التي يختلف بها التفكير عن العقل وإلا لتعين علينا أن ننظر إلى علاقة الجسم-النفس باعتبارها شيئا مكانيا كما لو كانت النفس ذاتها تشغل حيزا، ومن ثم فان الاعتقاد في الخلود بقدر ما يتمثل الخلود في صورة النفس وهي تغادر حقا الجسم هو«جنون نظري»(9).

وأيا ما كان سبب حياة المرء ومبدؤها فانهما أيضا سبب موته ومبدئه، والمكان والزمان هما تأكيدان لحياة المرء وهما سلبان كذلك لها، فالإنسان يبدأ في المكان والزمان ولكنه ينتهي فيهما أيضا، ولكن الموت في المكان والزمان إنما يعطي فحسب عبر الحواس بحيث إن الأسس العضوية للموت هي مجرد نتائج ومظاهر وأسس وسيطة وليست مطلقة، وبالتالي فان أولئك الذين يرتضون هذه الأسس باعتبارها الأسس النهائية والحقيقية هم تجريبيون وماديون وطبيعيون لا غير. وحينما تؤكد المثالية حقيقة الخلود في معارضة مثل هذه المادية فان الأخيرة لا يمكن أن تفندها لأنهما معا

تعكسان حقيقة تقوم فحسب على التجربة الحسية. والنهاية الحقة للفرد تمتد إلى ما وراء الموت الذي تكشفه الحواس «إن السبب الحقيقي لموت الفرد هو العقل». [15]

إن العقل والوعي والروح، كل ذلك هو الأساس الثالث للموت، فالروح هي الحد لكل ما هو حسي، ويمكن أن تصبح في ذاتها وعبر ذاتها موضوعها الخاص، فهي كلية.

وما كان بالنسبة لشوبنهاور وحدة وكلية الإرادة هو في هذه المرحلة الباكرة من تفكير فويرباخ وحدة الروح «انك متوحد مع الوعي لأنك واع ومتوحد مع التفكير الذي يتوحد فيه كل شيء باعتباره مفكرا، وأنت أيها المؤسس، انك تنحل في الروح» والذات الحقة والأعمق غورا تدرك ذاتها بحسبانها روحا «والموت هو الإدراك الخارجي لهذا الانحلال الروحي» والروح، الوعي، العقل مستقلة عن الشخص المتعين أي الفرد المتعين، وكما تتغاير الألوان وتختفي وتنقضي كذلك فان الأشخاص المتعينين يفنون، وذلك أنهم هم أنفسهم ليسوا ذاتية خالصة واعية بذاتها وإنما هم فحسب موضوعات هذه الذاتية، غير أن الموت لا يعدو أن يكون شيئا آخر غير الفعل الذي عبره تتنحى الذوات عن «مبدئها» - أي عن الذاتية - وتصبح مجرد موضوعات، وما يعرف الصيرورة هو وحده الذي يمكن أن يموت. والقول بان الموت قانون للطبيعة هو قول سطحي، لأنه حيثما لا توجد روح ولا حرية لا يوجد موت، فالموت يفرض الروح مقدما». [11]

فالإنسان لا يموت إلا لأنه كائن حر ومفكر واع، وهنا يبدو فويرباخ غارقا في التراث المثالي الذي سرعان ما سيتنكر له بعد قليل. وقد بدأ - على نحو ما فعل شوبنهاور قبله - بالإنسان الذي يتميز عن كل الكائنات الحية الأخرى بقدرته على أن يصبح موضوعه الخاص، فهو ذات وموضوع في آن معا، وهو عارف وموجود، وكلما زادت روحانية الإنسان اتسع نطاق حريته وسما رقيه على وجوده الفزيقي.

والنتيجة التي توصل إليها فويرباخ هي أنه لا الخلود ولا الموت على نحو ما يفهمان عادة حقيقيان: «لا يغدو الموت موتا حقا ومؤلما إلا قبل وقوعه وليس في غمار هذا الوقوع فالموت أشبه بوجود الشبح أو الطيف بحيث إنه لا يوجد إلا عند لا وجوده، كما أن لا وجوده يعني وجوده». ومن الجلي أن

هذه العبارة تختلف عن قول أبيقور الشهير، ويمضي فويرباخ إلى القول بان «الموت ليس شيئا في ذاته، لا شيء إيجابيا ومطلقا ولا حقيقة له إلا في تصور الإنسان، وحينما يقارن المرء فحسب بين الكائن الميت وذلك الذي كان حيا ذات يوم». ومن خلال هذه المقارنة نعزو للموت على نحو خاطئ، وجودا مستقلا ونفكر فيه خائفين ومرتعدين باعتباره دمارا قاسيا يتعرض له الموتى، لكن الموت هو:

«موت بالنسبة للأحياء فحسب، إنه ليس فناء مطلقا، وإنما هو فناء يفنى نفسه، فناء هو في ذاته عدم، فالموت هو بالفعل موت الموت، فهو عندما ينهى الحياة إنما ينهى ذاته... إن الفناء الإيجابي الحقيقي هو الفناء الموجود في قلب الواقع ذاته... غير أن الموت ليس هو الحد الإيجابي للحياة، وحيثما يكون كذلك يتعين أن يكون واقعا أسمى، وأكثر نبضا بالحياة من الحياة ذاتها. غير أن الموت موحد للحياة لا واقعية له... ومن ثم فان الحياة لا متناهية ما دام حدها هو العدم [12].

وإذا كان الموت هو فحسب «سلب السلب» على نحو ما يعتبره فويرباخ مستخدما الاصطلاح الهيجلي، فان الخلود بالمعنى المعتاد للخلود الشخصي وكمجرد ضد للعدم، هو تكيد غير واقعي وغير محدد للفرد وللحياة وللوجود. وإذا قلنا عن إنسان ما إنه موجود حي وحساس، له مشاعر، محب، فإننا نقول أشياء عنه لا نهاية لها. نقول شيئا أكثر تحديدا وواقعية وصدقا على نحولا نهاية له، عما لو قلنا إنه خالد. فماهية الإنسان تسمو كثيرا عن فنائه أو خلوده: «وكما أن الموت والزوال لا يحرمانه من أي شيء فكذلك الخلود ولا يضيف أي شيء إليه [13]».

وحيث إن الموت باعتباره سلبا هو خيال فحسب فكذلك الخلود باعتباره تأكيدا هو بالمثل أمر خيالي.

«إن الحياة الخالدة هي الحياة التي توجد من أجل ذاتها وتتضمن هدفها وغرضها في ذاتها، فالحياة الخالدة هي الحياة الممتلئة الثرية في مضامينها...

كل لحظة في الحياة لها أهمية ومغزى لا متناهيين من أجل ذاتها ومكرسة بذاتها ومحققة في ذاتها، تأكيد غير متناه لذاتها الخاصة، كل لحظة من الحياة هي جرعة تفرغ كأساس اللامتناهي الذي يعيد-شان كاس

أوبيرو(*)-ملء ذاته من جديد على نحو خارق، أن الحياة موسيقى، وكل لحظة لحن أو صوت مترع بشعور عميق.... وأصوات الموسيقى تنقضي، لكن كل صوت له معناه كصوت وله قبل ذلك مغزاه الداخلي، «نفس»... Soul الصوت، الزوال يتقهقر باعتباره شيئا تافها لا أهمية له.»[14]

ويمكن أن يكون الصوت قصيرا أو طويلا، ولكن أهو شيء آخر غير القصر أو الطول ؟ من المؤكد أن المقطوعة كلها تنتهي ولكن أولئك الذين يجعلون الزوال هو الصفة الرئيسية للحياة، أولئك الذين يعتقدون أنهم يصدرون حكما صحيحا على الحياة عندما يؤكدون تناهيها، وسواء أطلقوا على أنفسهم اسم المسيحيين أو العقلانيين أو حتى الفلاسفة هم في نظر فويرباخ حمقى، وهو يؤكد في مواجهتهم حتى في لحظاته الأخيرة حقيقة هذه الحياة.[15]

وعلى الرغم من التأثير البالي الوضوح لهيجل، فان كتاب «أفكار عن الموت» ينبئ بفويرباخ الحقيقي الذي يتجلى في مرحلة تالية [16]. فلم يكد ينتهي من أفكاره عن الموت حتى أدرك أنه على الرغم من أن هذا المؤلف موجه ضد الاعتقاد في الخلود «الشخصي» فانه غير مناسب لتحقيق الهدف المقصود منه حيث إن حججه كانت لا تزال تستند إلى فلسفة تأملية وهي فلسفة أصبح فويرباخ الآن يعتبرها زاهدة تكره الإنسان كما أن ثنائيتها التي تضم الروح والجسد، والطبيعي والفائق للطبيعة، الأزلي والزماني أصبحت مقيتة بالنسبة له. لقد شعر بان الخلود يعد، بالضرورة، في إطار الفلسفة النظرية التامية مشكلة مجردة لا تربطها علاقة حقيقية بالموجود الإنساني المتعين، وبالتالي فان تفنيد الخلود الذي يقوم على أساس مثل هذه الفلسفة لا يمكن أن يحقق إقناعا كاملا، وحيث إن هناك شيئا يبقى دائما ضد الإيمان بالخلود عند تأكيده، فكذلك يبقى شيء مع هذا الإيمان عندما يقوم إنكاره على معتقدات الفلسفة التأملية. أما الإنكار الفعال حقا للخلود والذي يمكن أن يتقبله المرء تماما وبحماس فينبغي أن يقوم على تفسير يستند إلى علم الوراثة، حيث يبدو هذا الإنكار كناتج ثانوي لتفسير الأصول ولتقرير طبيعة الخلود الحقيقي، ومثل هذا الحل المرهق والمرضي

(*) أوبيرو.. Oberon ملك الجنيات في الأدب الشعبي طوال العصر الوسيط يروى أن كأسه كان ممتلئا باستمرار نظرا لأصله الإلهي (المراجع).

لأحجية الخلود هو أمر ممكن فحسب من وجهة نظر الأنثروبولوجيا.[17]

ويبدأ علم الأنثروبولوجيا من واقعة وجود إيمان بالخلود، ويسلم بأنه لن يتمكن أبدا من تصور مثل هذا الإيمان ما لم يواجهه [18]. وإذا ما وجد أن الناس يؤمنون بالخلود فانه يتساءل لماذا يؤمنون به ويقدم تفسيرا لأصل هذا الإيمان، ولا يتمثل جذر هذا الإيمان في ميل الإنسان إلى «الكمال» المتواصل، فالإنسان، عادة لا يمكن أن يتبنى شيئا له أهمية دون أن يلحق به فكرة الدوام. وعلى الرغم من أن هذا الموضوع قد يلحق به الدمار بين عشية وضحاها، فان الافتراض القائم هو أنه سيدوم إلى أجل غير معلوم. والرؤية نفسها للحياة الإنسانية ذاتها، والرغبة في الخلود لا تدور حول الحياة الأزلية التي يعد الدين بها، وإنما حول إطالة الحياة الراهنة إلى أجل غير معلوم.

النتيجة الأساسية لبحث فويرباخ الأنثروبولوجي هي أن فكرة الخلود تنبع من غريزة المحافظة على الذات ومن التحويل غير الواعي لفكرة الإنسان عن المستقبل إلى وجود موضوعي، فالفكرة العينية عن المستقبل السماوي، تنشا حينما يصبح الإنسان واعيا بحدود الزمان والمكان. وبالعكس فانه حين يدرك-على نحو ما يرغب فويرباخ في جعله يدرك-إمكانياته اللامتناهية على الصعيد العملي في هذا العالم، فإنه يضع الحياة المتعينة الآن وهنا لتكون الحياة المستقبلة في السماء: «كما يضع في مكان العالم الأخر بقية العالم الحقيقي كله الذي ظل يتجاهله حتى الآن، عالم الحضارة الذي يجعل القيود التي فرضها الزمان والمكان تتبدد فيرقى بنا إلى أزمان سحيقة... ويسمح لنا أن نعرف مقدما من خلال المماثلة قرونا قادمة لن نوجد فيها» [19] . وهكذا فان رد فويرباخ على مسالة الخلود يذكرنا بالطريقة التي رد بها كوندروسيه على المشكلة ذاتها. فليس هناك شيء بعد الموت، وبالتأكيد فان هذا هو وحده الصحيح: «إذا كان الواحد هو الكل، أما إذا لم تكن أنت الكل، فانه يتبقى بعد الموت كل الذي لم تكنه، إذا كنت الإنسانية والروح والوعي ذاتها فانه من الطبيعي أن ينتهي الكل معك. غير أنه إذا لم تكن-كما أعتقد-إلها وإنما إنسان بين بشر آخرين وكما تظهر التجربة، فان الإنسان لا يوجد وحده ووجوده لا ينفصل عن وجود الآخرين [20]. ليس هناك شيء-بقدر ما يتعلق الأمر بالفرد-غير العالم وآثار الفرد تبقى فيه».

إن هذا الموقف هو الذي يسمح لفويرباخ بان يؤكد أن: «الموت هو موت فحسب بالنسبة للأحياء كما لو كانت الحجة الأبيقورية تعني بطريقة حاسمة بالخوف المحتمل من الموت، وكما لو كان القلق والإحباط النابعان من اللاوجود-non-being راجعين فحسب إلى تأمل عقلي زائف.

ومن السمات الأخرى، والتي ربما لا تقل عن ذلك أهمية والتي تدعم فلسفة فويرباخ عن الموت، تمجيده للموت، وفي غمار هذا التمجيد يبرز عنصران معا هما اقتناعه بان... «الطبيعة ليست تواقة للحياة» إن غريزة المحافظة على الذات هي في الوقت نفسه غريزة التدمير... فميلاد كائن هو في الوقت نفسه موت كائن آخر [21]. أما العنصر الثاني فهو الانجذاب تجاه الموت الذي يمكن رصده بوضوح والذي يبدو بالفعل في مؤلفه «أفكار عن الموت:

«أيها الموت ليس بمقدوري انتزاع نفسي من التأمل العذب في طبيعتك الرقيقة. المرتبطة ارتباطا وثيقا بطبيعتي، يا مرآة روحي وانعكاس وجودي ! من قلب انفصال الوحدة البسيطة للطبيعة عن ذاتها تنشا الروح الواعية وينهض هذا النور المتأمل لذاته على نحو ما يسطع القمر في المجد المنعكس عن الشمس. وكذلك أنت أيضا لا تعكس في توهجك الرقيق إلا اللهب المتقد للوعي، أنت نجمه المساء في الطبيعة ونجمة الصباح للروح، والحمقى وحدهم يظنون أن هاتين نجمتان منفصلتان وأنهم بعد الموت وحده يصلون إلى عالم الروح وأن الحياة الروحية تبدأ بعد الموت فحسب كما أن السلب الحسي هو وحده الذي يمكنه أن يكون شرط الروح وأساسها [22]».

غير أن هذا الانجذاب نحو الموت لا يقوم، على نحو ما يبدو من هذه الفقرة بالذات، على هوية الموت مع الروح وهو ما كان يمثل رؤية فويرباخ الأصلية. ففي قصيدة طويلة، كتبها بإيقاع خارج على القواعد المألوفة للوزن الشعري وذلك بعد وقت قصير من إصدار كتابه «أفكار عن الموت» عبر فيها فويرباخ عما سيقوله بعد ذلك بسنوات طويلة في مؤلفه «مشكلة الخلود من منظور الأنثروبولوجيا». ونجد منذ البداية تعبيرا عن هذا الانجذاب للموت منفصلا تماما عن الموقف المثالي التأملي الأصلي:

أنا أنجذب بعيدا عن هذه الحياة

لأسلم قيادي إلى العدم

ويفتتح القصيدة الموسومة «قصيدة مقفاة عن الموت» (1830)[23] بنفس النغمة التي تعاود الظهور مرة أخرى.

أنا أنجذب نحو العدم

كما لو كنت أضرم النار في حياة جديدة

ولا ترجع الأهمية الخاصة لهذه القصيدة ومغزاها إلى كونها تبين أن فويرباخ قد تخلى عن موقفه الهيجلي بعد أن كتب تقريبا، كتابه «أفكار عن الموت» وإنما إلى أنها تكشف الجوانب المشرقة في وجهات نظره عن الموت، وذلك بجلاء يفوق إيضاحه النثري المتأخر زمنيا كثيرا عن ذلك [24] وتتمثل هذه الجوانب المشرقة في وحدة الجسد والنفس، واقعية الموت وتناهيه، وإنكار الخلود الشخصي في العالم الأخر [25]، وأخيرا وجهة النظر القائلة بان الخلود الوحيد هو الخلود العضوي في نسلنا وأن النعيم الحق يتمثل في الحياة من أجل الأجيال المقبلة والبقاء في ذاكرتها.

وربما كان ما يفوق ذلك امتناعا هو الواقعة القائلة بأننا نجد هناك الفكرتين عن الموت اللتين أصبحتا بارزتين في الفكر اللاحق: الموت لا باعتباره كارثة مفاجئة وإنما باعتباره مرتبطا بالحياة منذ البداية، وتوقع الموت كأداة لمعرفة الوجود، وكذلك الوجود الأصيل بالمعنى الهيدجري للاصطلاح. لكن فويرباخ على نحو ما سنرى يعتقد أن صدمة الوعي المرهف بالموت، سوف تؤدي إلى تطهير شاف يحدث تلقائيا سلاما عقليا وتصالحا مع واقعة اضطرارنا للموت.

وتعد المقاطع التالية أكثر مقاطع «القصيدة المقفاة عن الموت»(26) إفصاحا: (وحدة الجسد والنفس).

أنا من طبيعة لا تتجزأ،

موجود واحد، واحد أنا، كلية واحدة،

لا أتنصل من شيء في كياني،

لا أستطيع أن أضيف إليه أو أنتقص منه شيئا،

فالإنسان لا يمكن أن يصاغ قي أشلاء

أو يتجزأ على نحو ما تهوى

(تناهى الموت)

لأن الموت ليس نكتة سخيفة،

والطبيعة لا تأتى حيلا مرحة،
فإنها تنهى الحياة بأسرها بالموت،
والحق أن الوجود يتبدد بذاته،
ويلحق بمرتبة العدم.
(خرافة الحياة الأخرى)
رغم أن الحكايات القديمة تعلمنا
أننا ملائكة سنغدو،
فان تلك هي حماقة اللاهوتيين،
هم، أولئك الذين دلسوا علينا طوال عهود.
أن ذاتيتي الخاوية تتحلل في
ضريحي الكئيب،
وتلك هي نهاية الهوية...
رغم ذلك لن أنهض أبدا من جديد،
فالموت ينهي حياتي
ولا بد أن أفنى وأتحول إلى عدم
إذا ما كان هناك «أنا» جديدة
سوف تنمو منسلة مني
(الخلود الوحيد هو استمرار الحياة في نسلنا)
البشرية الجديدة هي أفضل مني «أنا»،
من أجلها هربت إلى العدم،
هذه هي السماء الحقيقية،
التي أرقى إليها عقب موتي.
طريدا أسعى نحو أولئك جميعا
الذين لم يولدوا وبعد لم يوجدوا...
أنتم أيها الصغار الأعزاء،
الذين ستقبلون بدلا منا،
الذين ستنشقون نفس حياتكم
من العمق البارد لقبرنا.
(الموت كامن في الحياة منذ البداية ذاتها)

كما يوجد في لب ثمار الليمون الصفراء،
العصير الحمضي،
كذلك يقبع كما لو كان في دثاره،
الموت في نخاعك ذاته،
(الموت كأداة لمعرفة الوجود)
الموت يكشف النقاب عن أساس الوجود،
وهو وحده الذي يلقى على الطبيعة الضوء،
وفي الموت وحده يتكشف الوجود،
ومن ثم فانه في الموت يتحقق.
(كيفية التصالح مع الموت)
... من هنا تلق هذه النصيحة الطيبة مني،
رغم أنها قد لا تبعث البهجة صراحة:
واجه الموت جاثيا وأنت، تصلي،
فالقدير هو ألم الاحتضار
دع الموت في البدء يهزك
ودع نفسك تفعم فزعا منه
ثم ينساب من تلقاء ذاته إلى أحشائك
الدفء الرقيق للسلام الذهني.
طهر نفسك أولا عبر الموت من النفس
ويقينا سيعقب ذلك التصالح.

إن دراسة فلسفة فويرباخ للموت من شانها أن تكون ناقصة ما لم تذكر رؤيته للتاريخ:

«ليس تاريخ الروح باعتباره التعبير الذاتي عن كائنات واعية بذاتها، مفكرة، وعاقلة-تدفقا بسيطا كتدفق الماء وإنما هو مسار معقول ومقصود، ومن ثم فان الوجود التاريخي للفرد هو وجود مقصود، إنه حلقة معينة في الكل التاريخي.... إن لكل موجود بشري رسالته في الحياة ومصيره المقصود والمعقول، وهي تكشف النقاب عن نفسها في الفرد كدافع، ورغبة، وموهبة، وميل، ورسالة الإنسان الفرد إنما هي جوهره المقدس الذي لا ينتهك... إنها تقول: ينبغي أن تكون، يجب أن تكون، لكن هذا الوجوب هو وجوب

رقيق ومعتدل، إنه ليس قهريا... وهدف الإنسان الداخلي هو كذلك هدف وجوده... وإذا كان التاريخ فحسب لا شيء، وإذا كان الفرد العادي المجرد من كل حتمية تاريخية وكل هدف (أي الفرد العابث الخاوي الذي هو لا شيء) «هو شيء ما... عندئذ فحسب لا يكون هناك شيء بعد الموت».[27]

وإذا ربطنا هذه الثقة في قصديه العملية التاريخية بالانجذاب الرومانتيكي للموت وجدنا فويرباخ يطرح تصالحه مع الموت عاطفيا وفكريا:

«ليس الموت في ذاته، مخيفا، كلا !، فالموت الطبيعي والصحي الذي يقع في الشيخوخة والذي يحدث حينما ينال الإنسان ما يكفي في الحياة على نحو ما يحدثنا العهد القديم عن الأباء المؤسسين وغيرهم من المباركين هو رغبة الإنسان ووصيته الأخيرة، على الأقل بقدر ما يظل في رغباته وأفكاره صادقا مع الطبيعة. أما الموت المرعب هو فحسب الموت العنيف القاسي وغير الطبيعي، ومثل هذا الموت هو وحده الذي يبدو للبشر عقابا إلهيا».[28]

أما فيما يتعلق بمعنى الحياة، فان هذا المعنى على نحو ما رأينا يمكن العثور عليه في الحياة الكاملة النشطة الخلاقة التي تسمح لنا بتحقيق الخلود الوحيد المتاح أمامنا: أن نحيا في ذاكرة الأجيال المقبلة، التي يؤكد التاريخ والطبيعة تدفقها اللانهائي، حيث يجد الإنسان مكانه الطبيعي: (لا تخشوا الموت ! لأنكم تمكثون دائما في مواطنكم وعلى الأرض التي ألفتموها والتي تلقاكم بصحبة [29]». لكن ذلك يقتضي تواضعا:

«لا تتكبروا، ورقوا للحجر !
وليكن لكم شعور من حرم الشعور !
تقاسموا الحياة مع من يعيش الموت وحده إلى الأبد !
وعندئذ يغدو الموت رقيقا بالنسبة لكم كالمحبة [30] !

ويعاتب فويرباخ أولئك الذين يرخون مطالبين بالخلود الشخصي ويدعوهم إلى السعي وراء دوام سمعتهم الطيبة:

(أتنشدون الحياة من الموت ؟
حري بكم أن تناضلوا للوصول للهدف
المتمثل في أن الإنسانية مستقبلا
ستتذكركم بالحب)

22 نيتشه: مذهب العود الأبدي

يحتل شوبنهاور مكانة تفوق مكانة أي من الفلاسفة الذين سبقوا نيتشه [1]، فقد طالع نيتشه حينما كان طالبا كتاب «العالم كإرادة وتمثل»، وعلى الفور عرف تأثير فكر شوبنهاور، واستشعر انجذابا عميقا نحوه، وكما يقول أحس بان هذا الكتاب كتب خصيصا له.

وفيما بعد وصف شوبنهاور في إطار لوحة دورر... Durer[1*] المسماة: «الفارس والموت والشيطان» ذلك الفارس «الذي يرتحل في شجاعة عبر طريق الأهوال دونما اكتراث برفيقيه المخيفين ولكن دونما أمل كذلك»[2]. ولا يعنينا هنا أن يكون هذا هو شوبنهاور الحقيقي أو شوبنهاور على نحو ما يصوره خيال نيتشه ولكن من الجلي أن هذا هو أيضا المثل الأعلى عند نيتشه، فقد رغب هو كذلك في أن يغدو مثل هذا الفارس، غير أن إعجابه بشوبنهاور لم يحل دون اختلافه مع ذلك المتشائم العظيم حول العديد من القضايا الجوهرية.

وبينما كان شوبنهاور على نحو ما يقول نيتشه عنه: «كفيلسوف، أول ملحد يعلن الحادة على رؤوس الأشهاد، ويرفض أنصاف الحلول في صفوفنا نحن

الألمان»[3] فانه لم تظهر عليه علامات الحزن على ذلك. غير أن نيتشه أثرت فيه بعمق الحقيقة المروعة القائلة بان «الرب قد مات»[2*]، فبالنسبة له لم يكن دلك فحسب أكثر الأحداث رعبا وهزا للعالم ، فالوحشة التي لا تطاق وانهيار كافة الدعائم وهو ما يرتب-في رأيه-على هذا الاكتشاف زاد منهما الإحساس بالذنب الذي لا خلاص منه ما دمنا قد «قتلناه، أنتم وأنا».[4]

غير أنه في الوقت نفسه كان يشعر بأنه على الرغم من أن الوجود ألم فإن الرد لا يكمن، على نحو ما هو الحال، بالنسبة لشوبنهاور في إنكار إرادة الحياة، وإنما في التأكيد النشوان للحياة على الرغم مما تحفل به من معاناة وألم [5]. وفي خطاب إلى أحد أصدقائه كتب يقول: «أن العذاب المخيف الذي لا يكل لحياتي يجعلني في ظمأ للنهاية... وبقدر ما يتعلق الأمر بالمعاناة والتخلي فإن حياتي خلال هذه السنوات الأخيرة تعادل حياة أي ناسك في أي وقت.. غير أنه ما من ألم استطاع إغوائي أو سيكون بمقدوره أن يغويني للإدلاء بشهادة زائفة عن الحياة على نحو ما أدركها».[6]

«أن المعاناة ليست حجة ضد الحياة» [7] وتقبل الحياة وتأكيدها مع الإدراك الكامل للعبء المخيف للوجود، والتغلب على النزعة التشاؤمية، كان المهمة التي اعتبرها نيتشه مهمته بصفة خاصة فهو يقول: «طموحي، وعذابي، وسعادتي أن أتجاوز محيط الوعي المعاصر بأسره...، وأن أقهر بالفعل النزعة ا لتشاؤمية...».[8]

وقد عرف نيتشه، في شخصه وإلى درجة غير مألوفة، أن الحياة معاناة وألم ، فقد هاجمته دونما توقف نوبات صداع حافلة بالعذاب والعمى المتقطع والوحشة، ويعرف في إحدى رسائله فيقول «إن وجودي عبء مخيف، وكان حريا بي أن ألقى به منذ وقت طويل لو لم أكن قد اجتزت أكثر الاختبارات والتجارب إنارة للبصيرة في المجال الأخلاقي والروحي في حالة المعاناة تلك على وجه الدقة»[9]. بالإضافة إلى الألم العضوي والمعاناة العقلية هناك عذاب اليأس العدمي الذي جلبه موت الرب، وإدراك أنه إذا كان الرب ميتا فانه لا يمكن لشيء أن يكون حقيقيا وأن كل شيء مستباح، إنه ايفان كرامازوف وقد بعث حيا [3*]، لكنه على عكس قرينه الروسي لم يكن للحظة واحدة راشيا ولا ساخرا بإزاء هذا الأمر. وعلى الرغم من شعوره «بكل

جزئية من كيانه بان وزن الأشياء كافة ينبغي أن يحدد من جديد».[10] فانه يقف وحيدا بقلب ينزف يمسح الأفق بحثا عن نجمة هادية، وفي البداية بدا أن الرد على بحثه عن معنى الحياة في مواجهة هوة العدم المطلق كامن فيما اكتشفه في دراساته الكلاسيكية، فهو يرى في التراجيديا الاغريقية تصالح الموقفين المتعارضين الموقف الديونيزوسيى [*4] والموقف الأبولوني[*5]، فالشعور بالتوحد مع قوى الطبيعة غير الواعية في حالة من التسامي يرتبط بالموهبة الفنية المتمثلة في وضع غلالة رقيقة من الوهم الجميل على وجه الواقع الذي لا يطاق، إذ الفن هو الذي يسمح لنا بنسيان الخواء الفظيع للوجود.

كتب نيتشه يقول في مؤلفه «مولد التراجيديا:< «الإنسان تنافر حي لا انسجام فيه» ولكي يحيا فهو بحاجة إلى وهم يبعث فيه العزاء، والفنان ذو العبقرية هو وحده القادر على دوام الاتصال بالمصادر المظلمة للحياة وهو، في الوقت نفسه، الذي جعل الحياة قابلة للاحتمال بمساعدة الأحلام الجميلة... der schone schein، وهو وحده الذي يستطيع أن يضفي على الحياة معنى. لكن سرعان ما بدا مثل هذا الحل غير مقنع لنيتشه، فالموقف المتحمس يتراجع ازاء الموقف المفارق والنقدي، والمثل الأعلى في الخلق الفني يستسلم لمثل أعلى جديد قوامه الروح الحرة والإنسان المستنير الذي يتبع دونما خوف إرادة المعرفة أيا كانت النتائج التي ترتب على ذلك، ومن يعش في هذا المناخ النقي المطهر الذي يتخذ من المعرفة والحقيقة قواما له يتحصن ضد بؤس الوجود، وكان نيتشه يدرك تماما أن هذه المعرفة ليست معرفة موضوعية ومطلقة، فوهم العلم المثير للاهتمام يحل محل الوهم الجميل للفن.

غير أن نيتشه بدأ يشعر بعد قليل أن الذرا السامية للمعرفة كانت «مناطق يكسوها الجليد» لا يستطيع أن يتنفس فيها، وهكذا طرحت مشكلة معنى الوجود الإنساني نفسها بقوة جديدة، وتملكته فكرة الإنسان الأعلى... Superman، نوعية جديدة من البشر لا بالمعنى الداروينى وإنما موجود عظيم وإنساني حقيقي، والإنسان الأعلى هو الإنسان الديونيزوسيى الذي يقهر طبيعته الحيوانية «وينظم نفسه مع الكل» ويسيطر على عواطفه ودوافعه بحيث يتمكن من تقبل الحياة بالمها ومعاناتها وفي الوقت نفسه يحياها بكل

امتلائها وعلى نحو مبدع».

وهكذا فان الإنسان الأعلى ليس مثلا أعلى فحسب وإنما هو ضرورة، فهو وحده الذي يمكنه تحمل الحقيقة وأن يجد الحياة قابلة للاحتمال. ذلك أنه كما كتب نيتشه في 1888 قبيل حلول العمى به: «إن العيش مع الحقيقة أمر مستحيل...»[11] ويقول في كتابه «إرادة القوة:< «ان الحقيقة قبيحة... ونحن نستعين بالفن لكيلا نفنى معها»[12] غير أن مهمة الفن لم يعد ينظر اليها باعتبارها شيئا يتجاوز خلق وهم جميل وذلك على الرغم من أن نيتشه يدرك أن إرادة الفن... هي أكثر عمقا وأكثر ميتافزيقية «من إرادة الحقيقة والواقع والوجود»[13] والغرض من الفن الأن هو «خلق كمال الحياة وامتلائها وتمجيد وتكيد الوجود وتأليه».

إن معنى الحياة لا يقع خارجها، وإنما الحياة هي هدف ومقصد ذاتها، (Zielund Zwech ...) وأيا ما كان مدى المعاناة والألم في غمار هذه الحياة فانه يتعين تأكيدها، : «ان أسمى مرحلة يمكن أن يصل إليها فيلسوف هي تبني الموقف الديونيزوسي حيال الحياة، وصياغتي الخاصة لهذا الموقف تتمثل في: حب المصير»... amor Fati ويرجع السبب إلى حد ما في صياغة نيتشه لنظرية العود الأبدي للشيء نفسه إلى الرغبة في اختبار الإخلاص في عقد العزم على حب المصير.

وتصور الإنسان الأعلى يمضي جنبا الى جنب مع هذا المبدأ وحول هذا كتب لوفيت... Loewith «إن نظرية الإنسان الأعلى هي الأساس لمبدأ العود الأبدي حيث إن الإنسان الذي قهر ذاته هو وحده الذي يمكن أن يرغب في العود الأبدي لكل ما هو كائن». [14]

ومن الخطأ الافتراض بان نيتشه كان يعتبر نفسه مكتشف العود الأبدي، فهو يلاحظ أن هيراقليطس ربما كان قد أدرج هذا المبدأ في تعاليمه وأن الرواقيين يفصحون عما يشى به، غير أن ما لم يدركه هو أن آخرين قد طرحوه كثيرا، وأنه على امتداد القرن التاسع عشر كانت هناك إشارات عديدة إلى هذا المبدأ وتأملات حوله [15] فالمرء يجده عند هايني وهولدرلين وليويس بلانكي وجويو، وكذلك (رغم الإشارة الغامضة إليه) عند سبنسر وبايرون [16] ورغم ذلك فان نيتشه كان أول من بحث هذه الفكرة، لا باعتبارها أمرا ممكناً، بل أمرا مؤكداً، وبوصفها قانونا للكون، بل إنه حاول إثباتها

علميا ودرس الرياضة والفلك والطبيعة والأحياء لهذا الغرض. وقد خذله البرهان العلمي، وعلى الرغم من ذلك فان نظرية العود الأبدي أصبحت الفكرة التي سيطرت عليه، وتملكت ناصيته تماما، وغدت حجر الزاوية في فلسفته: «كل شيء يمضي، كل شيء يعود، وتدور إلى الأبد عجلة الوجود، كل شيء يموت، كل شيء يتفتح من جديد، وخالدا يمضي زمن الوجود، الأشياء كلها تعود في خلود ونحن أنفسنا كنا بالفعل مرات لا حصر لها ومعنا كل الاشياء». [17]

وليس هناك تناقض بين مبدأ العود الأبدي ومبدأ إرادة القوة، وقد كتب نيتشه في الفقرة الأخيرة من «إرادة القوة» يقول:

«أتراك تعلم ما هو«العالم» بالنسبة لي ؟ قوة هائلة بلا بداية أو نهاية... لا تنضب وإنما تتحول فحسب... دار دونما نفقة أو خسارة ودونما إضافات بالمثل، بغير ضروب التلقي، يطوقها «العدم» بوصفه الحد الذي يحدها... باعتباره تلاطما للقوى وأمواجاً من القوى وباعتباره واحدا وكثرة في الوقت ذاته، يتراكم هنا، ويتقلص هناك، بحرا... يتحول للأبد، وللأبد يتدفق متراجعا بسنوات هائلة من العود الأبدي مؤكدا ذاته... مباركا نفسه بوصفه ذلك الذي يتعين أن يعود أبدا، بوصفه صيرورة، ذلك الذي لا يعرف تشبعا ولا أعياء ولا نصبا، هذا عالمي الدينويزوسي القائم على الخلق الذاتي الأبدي، والدمار الذاتي الأبدي، هذا العالم الغامض المزدوج الشهوات، عالمي ذاك «بمعزل عن الخير والشر» دونما هدف إذا لم يكن الهدف في قداسة الدائرة، دونما إرادة، إذا لم تكن الدائرة تحمل الإرادة الطيبة إزاء ذاتها ...».

« ... في صوت خفيض فحسب وبكل الأمارات الدالة على فزع عميق، وقد كانت حياته حافلة بالمعاناة حتى أن اليقين بالعود الأبدي للوجود قد بدا له حتما أمراً مثيرا للفزع على نحو لا يوصف، ويمثل جوهر مبدأ العود الأبدي والتمجيد النوراني للحياة الذي أعلنه نيتشه تناقضاً بالغ العمق مع مشاعره الخاصة المؤلمة عن الوجود إلى الحد الذي يبدو لنا معه هذا الجوهر باعتباره قناعاً خادعا، [18].

يغدو من الجلي إذن أن هذه النظرية تحقق رغم ذلك وظيفة أخرى إلى جوار وظيفة الاختبار الفائق للقبول القلبي للحياة وتاكيدها رغم أنها ليست

محتملة ببؤسها وافتقارها للمعنى، وهي كذلك محاولة لتقديم رد باعث للعزاء في إطار النظرة الطبيعية للعالم على الموت الذي يبدو عدما كليا، وهكذا فقد كان العود الأبدي بالنسبة لنيتشه شيئا مفزعا وباعثاً للعزاء في وقت واحد، كان مفزعا حقا حتى أن حب المصير الذي يعبر عن تقبل رعب الحياة يصبح إنجازا للإنسان الأعلى، لكنه في الوقت نفسه يهبه العزاء في مواجهة التغير الدائم والموت الذي يقضي على كل شيىء.

من المحقق أن موقف نيتشه إزاء الموت كان مزدوج الدلالة، فقد بدا الموت له في البداية تحررا من وجود لا يطاق، وحاول الانتحار ثلاث مرات. ونجد في كتاباته تمجيدا «للموت ينافس تمجيد الرومانتيكيين الأوائل له: «ليس الموت صفعة للإنسان وللأرض... فكل ما يصل إلى الكمال وكل ما يبلغ النضج يرغب في الموت... لقد تحول الموت إلى دواء مر على يد عقول الصيادلة الضيقة الأفق، مع أن المرء يتعين عليه أن يجعل من موته عيدا».

ومن ناحية أخرى بدا الموت له غالبا كعدو، وهناك صرخات تظهر محاولة الوصول إلى التصالح مع ضرورة الموت: «يتملك المرء اليقين بأنه لا بد ميت، فلم لا يفرح ؟... إن الموت ينتمي إلى شروط التقدم الحق... وفي النهاية فان حدث الاحتضار ليست له كل تلك الأهمية «ولكن يعقب ذلك الحنق الصريح: «إن المقاتل ليكره الموت الساخر» ثم تندلع الثورة العارمة: «دعونا نحطم ألواح دعاة الموت !».

يصبح من الواضح أن نظرية العود الأبدي كانت عند نيتشه دفاعا في مواجهة الموت والفناء، عندما نبحث الاهتمام الخاص الذي أعطاه لأعمال العود الأبدي حينما يتعلق الأمر بالموت:

«ما من وقت ينقضي بين لحظة وعيك الأخيرة وأول شعاع لفجر حياتك الجديدة، ومثلما لمعة البرق سينداح المكان، وذلك على الرغم من أن المخلوقات الحية تظن أنه انقضى مليارات السنين ولا تستطيع حتى أن تعدها، فاللازمان وإعادة الميلاد المباشرة يناغما ن حينما ينحى العقل جانبا».[19]

كان نيتشه يرغب في تخليد الوجود الزائل للإنسان المتناهي[20] ويبدو أن الإيمان ب «العود الأبدي» كان يحقق له الوظيفة ذاتها التي يؤديها الإيمان بخلود النفس للآخرين.

وهناك تشابه بين نظرية العود الأبدي ونظرية التناسخ، ففيهما معا

نجد ضربا من الحفاظ على هوية الذات الشخصية، ولكن في نظرية العود الأبدي يعود العالي بأسره، أما في نظرية التناسخ فان النفس وحدها هي التي تعود وتشارك في تحقيق المزيد من التقدم للعالم ذاته، وإذا كان الشعور السائد هو أن الحياة عبء ثقيل فهناك دائما أمل في أنه في التجسد التالي ستكون للنفس حياة أفضل، بيأ في إطار العود الأبدي فان الحياة ذاتها تتكرر حتى أدق التفاصيل، فهل يمكن أن يكون العود الأبدي عزاء في مواجهة البديل الوحيد الممكن أي الفناء الشامل بالموت ؟ أي يأس ذلك الذي ينبغي أن يراود المرء بازاء الموت حف يرغب في عودة الوجود ذاته ؟ إن هناك على نحو ما يشير لوفيث تناقضا داخليا في تفكير نيتشه فنظريته تفشل لأن إرادة تخليد الأنا الحديثة (الملقاة، (في العالم إلا تتلاءم مع تصور الدوران الأبدي... Kreislauf) للعالم الطبيعي [21].

ورد نيتشه لا يعاني من هذا التناقض فحسب، فنظرية العود الأبدي غريبة تماما عن الذهن الغربي، ذلك أنه يقتضي التخلي عن مفهوم الزمان الممتد في خط مستقيم . ومن الأمور الدالة أن الرجل الذي ربما كان أكثر مفكري العصر الحديث إخلاصا قد أجبر على الراجع حف وصل إلى نظرة الإنسان البدائي للعالم لكي يجد حلا لمشكلة الموت المعذبة، ويتفق ذلك مع الميل العام السائد في الفكر الفلسفي الحديث للبحث في الأساطير عن حقائق الشعر والدين العليا، أو لإعادة اكتشاف حكمة الشرق.

إن احتمال «شتل» بذور الحكمة الشرقية بحيث تضرب بجذورها وتزدهر في طريق الحضارة الصناعية الغربية المعتد بقطران لا يصلح تماما، يبدو في الوقت الراهن أمرا لا موضع للتفكير فيه، وهذه الاستحالة هي التي تجعل البحث عن النور في المشرق أمرا مأساويا إلى هذا الحد، فإذا كان رد نيتشه غير مقبول فإن مشكلته رش ا ذلك تظل قائمة. لقد أصبحت العدمية... لأداء اظ رزكا ميراث الإنسان الحديث، وعذاب النفس الموحشة ويأسها، النفس التي «قتلت الرب» أصبحت معروفة للجميع، وفي أعماق قلوب هذه الجموع فإنها تعرف، أو على الأقل يساورها الشك إزاء، ما اعرف به زرادشت صراحة بقوله: «إن الحياة الإنسانية مخيفة ولا تزال بغير معنى». [*6]

من أي نبع ستقبل القوة البشرية العليا على حمل ثقل اغتراب وخواء

الوجود الإنساني ؟ لربما كان من الأيسر بالنسبة للإنسان المتوسط أن يقول نعم ا للحياة أكثر مما يستطيع نيتشه الذي عانى طويلا، لكن تأكيد الحياة يطرح مشكلة تقبل الموت، ولم يكن ذلك أبدا بالأمر اليسير، وقد أصبح أكثر صعوبة عندما تحول الإنسان إلى اله وأصبحت الحياة ذاتها قيمة أسمى.

الهوامش

(*1) البرخت دورر... 1471-1528 (Albrecht Durer) فنان ألماني مشهور بمطبوعاته ورسومه التي تعبر عن دقة الملاحظة والتفاصيل الدقيقة، قام برسم عدة لوحات عظيمة مثل «الاكتئاب» والفارس والقديس جيروم-كان صديقا للوثر (المراجع).

(*2) انظر شرحا لهذه الفكرة في كتاب «الوجودية» عدد 58 من سلسلة عالم المعرفة حاشية ص 75 (المراجع).

(*3) إشارة إلى شخصية ايفان في قصة دستوفسكي الشهيرة «الأخوة كرامازوت» وقد وردت العبارة عل لسانه «اذا لم يكن الله موجودا فكل شيء مباح للإنسان» وقد اقتبسها سارتر فيما بعد. (المراجع).

(*4) نسبة الى الإله ديونسيوس Dionysius إله الخمر والإخصاب عند اليونان (المراجع).

(*5) نسبة الى الإله أبولو Apollo إله النور والنبوءات عند اليونان (المراجع).

(*6) وردت هذه العبارة في كتاب نيتشه «هكذا تكلم زرادشت» (المراجع).

الكتاب الخامس
الفلسفة المعاصرة

23 برجسون، كلاجيز، زمن: الموت وفلسفة الحياة

ينتمي نيتشه... Nietzsche في العديد من الجوانب إلى تلك المجموعة من المفكرين الذين تنطبق عليهم التسمية الواسعة النطاق «فلاسفة الحياة» الذين تتمثل الرابطة المشتركة بينهم في الثورة على العقلانية المسيحية، وفي محاولاتهم تفسير الواقع بأسره من خلال الحياة. غير أن ردودهم على الموت واهتمامهم به تتباين إلى حد كبير، فلا يشير، أكثر ممثلي هذه الحركة تأثيرا وهو برجسون... Bergson في كتابه الرئيسي «التطور الخالق» (1907) إلا إشارة عابرة للموت، وهو يتوقع أن يستسلم الموت للدفعة الحية... Elan Vital ويرى «الإنسانية بأسرها في الزمان والمكان كجيش عزم واحد يندفع عدوا كل منا إلى جوار الأخر وبين يديه وفي أعقابه في هجوم قادر على سحق أكثر العوائق صلابة وربما حتى على سحق الموت»[1]. لكنه في كتاباته اللاحقة يخصص مساحة أكبر لمشكلة البقاء بعد الموت، ففي مؤلفه «منبعا الأخلاق والدين» (1932) يتصدى بالهجوم لوجهة النظر

القائلة بان الإنسان لا يعدو أن يكون ذرة ضئيلة على سطح الأرض والأرض ذرة في الكون: «ذلك أنه إذا كان جسمنا باعتباره المادة التي يرتبط بها وعينا ممتدا ومشاركا في امتداده لوعينا فانه يضم كل ما ندركه ويرقى إلى إدراك النجوم [2]، أما فيما يتعلق بالبقاء فانه يذهب إلى القول بأنه:-

«إذا كانت الحياة الذهنية، على نحو ما حاولت إيضاحه تغمر حياة المخ، وإذا كان المخ لا يعدو القيام بترجمة جزء يسير مما يقع في الوعي إلى حركات، فإن البقاء إذن يصبح محتملا للغاية حتى أن عبء الإثبات يقع على كاهل من ينفيه وليس على كاهل من يؤكده، ذلك أن السبب الوحيد الذي يمكننا من الإيمان بانقطاع الوعي عند الموت أو أن بمقدورنا أن نرى الجسد وهو يصبح مختل النظام وكون تلك واقعة تجريبية. لكن هذا السبب يفقد قوته إذا ما تم إظهار أن استقلال الوعي بأسره تقريبا فيما يتعلق بالجسم هو أيضا واقعة تجريبية»[3].

ومن ناحية أخرى فان لودفيج كلاجيز... Ludwig Klages (1872-1955) يتبنى أطروحة شوبنهاور القائلة بأن الوجود الفردي هو خطأ، فالرغبة في الخلود الفردي تبدو بالنسبة له «إساءة بالغة وتربصا إجراميا بحق الطبيعة»[4]. ويعتبر كلاجيز الأنا الواعية والمفكرة - أي الروح... den Geist العدو الأكبر للحياة، وظهورها هو الخطيئة الأصلية: «إن الطرد من جنة عدن يتوافق مع ظهور الأنا«، ولكن إذا كانت الروح هي عدو الحياة فماذا عن الموت ؟ على الرغم من أن كلاجيز يرى أن الحياة البادية غير قابلة للاستنفاذ، فإنه لا يدرك فحسب أن الوجود الفردي هو احتضار دائب وأنه بعد أرجاء قصير ينحل إلى صمت أزلي، وإنما كذلك أن الحياة بأسرها محكوم عليها بالفناء، «لن يدوم الكون ذاته إلا مدة محددة، ووراء كل شيء ينتظر ليل الموت[5] واثقا من الفوز النهائي» إن فلسفة الحياة تصبح عند كلاجيز فلسفة الموت.

يحتل زمّل (1858-1910) في بحثه «ميتافزيقا الموت[6]» موقعا وسطا بين هاتين الرؤيتين، فهو يشير إلى أنه لكي نفهم ما يعنيه الموت يتعين علينا في المقام الأول أن نغض الطرف عن فكرته كشيء يتهدد الحياة من الخارج وكقوة مستقلة عن الحياة ومعارضة لها.

وطالما أن هذا المفهوم الخاطئ موجود ويجد التعبير الرمزي عنه في

شبح غامض مقنع أو في هيكل عظمي مكشر عن نواجزه يحوم فوق ضحيته فإن الموت سيظل مرتبطا بالرعب والفزع والحزن، وعلينا أن نتخلص من صورة الموت باعتباره «ضربة القدر» كأنما عند لحظة محددة ينقطع خيط الحياة فجأة، وفي هذا التجسيد الرمزي يتدلى الموت كظل معتم فوق حياة كل إنسان، غير أن الموت مرتبط بالفعل بالحياة منذ البداية ذاتها، فهو ماثل فيها، وساعة الموت هي فحسب المرحلة الأخيرة من عملية مستمرة تبدأ مع الميلاد.

(لقد صادفنا بالفعل فكرة مماثلة في العصور القديمة عند مانيليوس Manilius في قوله: لأننا ولدنا فإننا نموت، وكذلك في قول سينيكا: إن الساعة الأولى التي توهب فيها الحياة تضعها على الهامش، ويقول مونتاني إن «المهمة المتواصلة لحياتنا هي أن نبني صرح الموت« . ويقول سيرتوماس براوني «إننا نحيا مع الموت ولا نموت في لحظة» ولأن الإنسان لا يدرك أن الموت هو مصيره، فانه لا يقبله ويلوذ بالفرار منه، وهو فرار يقارنه زمل بسلوك الشخص على متن مركب يسير على سطحه في اتجاه معاكس لاتجاه سير المركب وهو ليس إلا وهماً.

إن الفكرة القائلة بان الموت يتخلل الحياة في كل الأوقات ينبغي أن تحل محل صورة الموت بحسبانه كارثة داهمة، فالحياة والموت ينتمي أحدهما للآخر، ويشير زمل إلى أن هذه العلاقة هي التي نجدها عند هيجل بين القضية ونقيضها. ويقول إن الصياغة الهيجلية لا يتضح عمقها في أي مجال بجلاء بالغ بقدر ما تفعل في العلاقة بين الحياة والموت، فالاثنان يتحركان باتجاه خلاصة تتم فيها إزاحة تناقضهما الظاهري وينشأ شيء ما «يتجاوز الحياة» وليست ظاهرة الموت بحال تفنيدا للفكرة القائلة بان الحياة تشير إلى ما يتجاوزها، فعلى «صعيد الروح» نجد أن خلق مضمون له معنى تتميز به الحياة تماما مثل خلق كائنات جديدة على الصعيد البيولوجي، ومن أعماق واقعة الحياة ينشا الإحساس بأزلية النفس، ويتضارب هذا الشعور مع واقعة الفناء، وتشير الرغبة العميقة في البقاء بعد موت الجسد إلى استحسان نظرية الخلود.

وكما سبق لنا أن رأينا، فقد اعتقد شوبنهاور أن للإنسان جوهرا غير قابل للفناء، هو الإرادة العمياء اللاواعية التي هي شظية من الإرادة الكونية،

ويشير زمل إلى أنه على الرغم من أننا ندرك أنفسنا باعتبارنا نتغير بصورة مستمرة جسديا وعقليا وعاطفيا فإننا نظل الذوات ذاتها: «ثمة شيء ما بداخلنا يظل دونما تغيير فيما نكون نحن حكماء أو حمقى، حيوانات ثم مرة أخرى قديسين، سعداء أو غارقين في اليأس، لكن هذا الشيء الغامض الذي يظل دونما تغيير ليس شيئا حقيقيا متعينا، وليس وهما، انه النقطة التي تشير لكل ما تعايشه الحياة وهو أمر جوهري لكل نشاط حسي ولمعاناة الفرد، وهذه النقطة المرجعية التي نكتشفها بداخلنا هي ما يمكن أن تتوقع استمراره وتحوله إلى كيان آخر، ويشعر زمل بان نظرية التناسخ قد تتضمن بذرة من الحقيقة أيا كان مدى البساطة والمادية التي عبر بها البدائيون عنها باصطلاحات مادية.

24

شلر: البقاء بعد الموت معقول ومحتمل

أبرزنا مع حجة كانت الأخلاقية لإثبات الخلود المحاولة الثالثة الكبرى للبرهنة على خلود النفس، وقد سبق لنا أن رأينا البني الميتافيزيقية-العقلانية عند ديكارت وليبنتز التي تقوم على الطبيعة المفترضة للنفس-بساطتها على سبيل المثال-والتي تتبع من حيث المبدأ الطريق الذي بدأه أفلاطون، وغالبا ما ترتبط هذه الرؤية بالآراء الدينية للفيلسوف المعين أيا كان ما يعلنه أو يتصوره، على أنه ينبغي تمييزه عن تأكيد خلود النفس المستمد من المذاهب الدينية، التي تقوم بدورها على الوحي أو التجربة الصوفية، والى مثل هذه الحالات تنتمي حالة بسكال... Pascal. وبالإضافة إلى هذه السبل الثلاثة في محاولة البرهنة على البقاء بعد الموت يطرح ماكس شلر في دراسة مقتضبة لكنها تسبر أغوار المشكلة بصورة متميزة تحت عنوان «الموت والبقاء»[1] سبيلين آخرين: محاولة البرهنة على الوجود تجريبا ونشاط أنفس الموتى أي تحضير الأرواح [*1] أو المذهب الروحي Spiritualism والسبيل

(*) تحضير الأرواح.. . Spiritism محاولات ترمي إلى الاتصال =

الذي يتألف من القيام بمماثلات جريئة بدرجة أو بأخرى يتم في إطارها مد الشروط الأساسية لوجودنا إلى مجال الوجود الذي يكمن خارج نطاق التجربة، ويضع شلر نصب عينيه هنا «الميتافيزيقا الاستقرائية» عند فيخنر... Fechner (**) حيث يفترض أن الموت هو ميلاد ثان(2).

وردا على محاولة كانت تبرير الاعتقاد في الخلود على أسس أخلاقية، يشير شلر إلى أنه ليس هناك سبب للاعتقاد بان الواقع سيستسلم ا للمطلب الأخلاقي وأن توقع ذلك ليس إلا أمنية جوفاء، كما أن النظام الأخلاقي الرفيع لمثل هذا المطلب لا يستطيع أن يجعل من الأمنية وتلبيتها أمرا أكثر احتمالا، في لا تعدو أن تكون واقعة ذاتية، ولم يتعاقد أي من الكون أو «أساس الوجود» على تلبيتها، ومن المحتمل أن استبصار بقاء المرء ليس مستقلا عن الانتباه والوعي بنداء الواجب إن هذا الوعي واليقين به، هما وحدهما، وليس مضمونة ولا واقعة، المشروطات أخلاقيا (3).

وفيما يتعلق بتحضير الأرواح... Spiritism الذي يقوم على افتراض الاتصال بأنفس الموتى، فان شلر يسلم بأنها ستكون أفضل وسيلة يمكن تصورها بل الوسيلة الكاملة إذا ما أدت فحسب إلى نتائج يقينية، أما بالنسبة له فان هذا الدرب مغلق أمامه حيث إنه لم يخض مثل هذه التجارب ولا يجرؤ على الحكم على المواد المتاحة، أضف إلى ذلك أن هذه المواد يمكن تفسيرها بعدد لا متناه من الطرق ولا يعدو أن يكون الافتراض بأننا هنا أمام تجليات «أرواح الموتى» افتراضا واحدا بين افتراضات عديدة (4).

إن شلر يشعر بأنه أكثر تعاطفا مع رؤية فيخنر، فهولا يقوم على أساس بنى عقلانية أو «وقائع» تجريبية لتجليات أنفس الراحلين، وإنما هو يبدأ من تجارب حياتنا الداخلية ويوسع نطاقها وفقا للقوانين والقواعد والأشكال الكامنة فيها وعبر مزيج من التصور الخلاق والمماثلات العقلانية إلى ما وراء التجربة، ويقول شلر إن فيخنر لديه شعور باستبصار أساسي حاسم بالنسبة لوجود الميتافيزيقا ومعناها أي أن بنية الوجود العرضي المحدد وآليته قابلان للتطبيق على كل وجود ممكن، وبتعبير آخر فانه يقول أن ما

= بأرواح الموتى عن طريق بعض ا لوسطاء (المراجع).

(**) جوستاف تيودور فخنر(1801- 1887) أحد العلماء الألمان في القرن التاسع عشر جمع بين الفيزياء وعلم النفس (المراجع).

هو مشروع بالنسبة لهذا الركن الضئيل الذي يمكننا الوصول إليه يمتد إلى ما وراء هذه القيود ويسمح بالمعرفة ويتمتع بالصلاحية والمغزى بالنسبة للوجود بأسره.

لا يتساءل شلر كيف يمكن إثبات الخلود، لأنه لا يمكن إثباته، «فان تكون خالدا»، هو«واقعة» سلبية... Sachverhalt وبما هي كذلك فأنها لا تقبل برهانا، وبالتالي فانه يتحدث عن «بقاء الشخص» وليس عما يسمى بالخلود. ولكن إذا كان لدينا برهان تجريبي على البقاء فان بوسعنا عندئذ، ومعنا الحق، أن نستدل على إمكانية ما يسمى عادة بالخلود.

ويأخذ شلر مأخذ الجد تماما إمكان البقاء، فيقول: «أن عشرة آلاف واقعة تاريخية تفند الافتراض القائل بان البقاء بعد الموت هو مجرد «تحقيق إنساني لأمنية»، وهكذا على سبيل المثال فان المرء يمكن أن يثير بصورة محددة مسالة «ما إذا كان الخوف من الجحيم والمطهر خلال القرون المسيحية لم يكن أقوى كثيرا من الأمل في النعيم».

ولكن كيف نبرهن على أن هناك بقاء للشخص الإنساني ؟ [5] إن شلر يقيم تمييزا حادا بين التجربة المباشرة (Erleben ...) من ناحية والوجود المتعين بما في ذلك الحياة على نحو ما تعاش... (gelebts Leben ...) من ناحية أخرى، ويقول إن الفرد الروحي في كل أعماله - الإدراك، التذكر، الإرادة، التوقع، الامتداد (Koennen ...) الإحساس - يتجاوز ويتخطى ما هو معطى له باعتباره حدا فرضه الجسم الذي يصاحب دائما هذه التجربة[6].

وفضلا عن ذلك فهو يصر على أن كمية محتويات هذه الأفعال يفوق دائما كمية محتويات الحالات الجسمية، فإذا كان من المسموح به للروح الشخصية تجاوز قيود الجسم في غمار أفعالها فانه يغدو أمرا مسموحا به طرح السؤال التالي:

ما الذي ينتمي إلى ماهية الشخص حينما يكف الجسم في غمار حدث الموت عن أن يكون موجودا... ؟ إن شلر يرد بأنه ليس شيئا جديدا وإنما هو على وجه الدقة ما انتمي إلى الشخص عندما كان الجسم حيا أي الوحدة العينية الفعلية لكل أفعاله، وكما أن أفعال الشخص الروحي خلال الحياة تندفع «متجاوزة الحالات الجسمية»، فكذلك على وجه الدقة سيندفع الشخص الروحي نفسه حينما ينهار جسده [7].

غير أن ذلك هو كل ما يمكن أن يقال: «فلست أدري شيئا يزيد على هذا الاندفاع وراء حدود الحياة». وهكذا فإننا لا نعرف ما إذا كان الشخص الروحي يوجد بعد الموت وبالتأكيد لا نعرف كيف يوجد فمن المحتمل تماما أن يكف هذا الشخص عن الوجود مع هذه الاندفاعة الأخيرة. ولكن على الرغم من أننا لن نعرف أبدا ما إذا كان الشخص الروحي سيبقى، فإننا لا يمكن أن نكون على يقين من أنه لن يبقى، أما بالنسبة لشلر فإنه لا يعتقد فحسب أنه يبقى حيث إنه لا يرى أي سبب للافتراض بأنه لن يبقى من حيث إن الشروط الجوهرية لبقائه متحققة، وإنما هو يمضي إلى القيام بمحاولات لإظهار أنه يبقى كجسم .

القول بان الجسم ينتمي إلى شخص ما هو«استبصار جوهري [8]» ومن ثم فإننا نعرف أنه إذا استمر هذا الشخص بعد الموت، فمن اليقيني أن جسما ما سيواصل الانتماء إليه. ومن المؤكد أن النظرية الروحية القائلة بخلود جزء من النفس متجرد من الجسم... Puenktchem هي نظرية زائفة. وكما رأى لاينبتز بالفعل فان الرؤية المسيحية لبعث الجسم البشري أكثر عمقا ومغزى بكثير من النظريات الحديثة القائمة عل أساس أن هناك جوهرا لا ماديا هو النفس وما يسمى ببراهينها [9].

وإجمالا فان الدليل عل البقاء يستمد من تجربة داخلية: «أن الشخص يجرب من أجل ذاته ومن أجل وجوده ما جربه بالفعل خلال حياته من أجل أفعاله ومضامينها: استقلال وجوده عن جسمه... (ولكن) علينا أن نكون واضحين (فنقرر) أن الإنسان بوسعه أن يتشكك ورغم ذلك يمتلك في التجربة الداخلية البرهان الكامل على هذا الذي يتشكك فيه».

ويبدو أن شلر نسي أنه كان قد تحدث من قبل عن اليقين الداخلي الذي يحوزه الإنسان بحتمية الموت، أما الآن فهو يتحدث عن تجربة «الاندفاع إلى ما وراء الموت» التي يستنتج منها احتمالية الموت، ولكن كيف نوفق بين هاتين التجربتين المتناقضتين ونقرر أيهما ينبغي أن نثق بها ؟

إن شلر يتخذ الموقف ذاته الذي يتخذه برجسون... Bergson حول مسالة الخلود، أي القول بان عبء البرهان... onus probandi يقع على عاتق أولئك الذين ينكرونه، غير أنه أكثر عمقا فيما تمت البرهنة عليه بالفعل، فإذا كان الفرد الذي يفرض أنه يبقى يعتبر مجرد مجموع أفعاله الفردية فمن الواضح

أنه سيتوقف مع توقف هذه الأفعال، ولكنه إذا لم يكن تجميعا لها وإنما كان شيئا لا يمكن استنفاذ جوهره في هذه الأفعال الفردية فان انقطاع فعل ما أو أي عدد من الأفعال يعني، بالضرورة، انقطاع الشخص نفسه، وإنما هو يعني انقطاع معرفتنا به فحسب، وإذا لم نعد ندرك أي فعل من أفعال الشخص الذي نتحدث عنه، فقد يتمثل الأمر في أن وجود الشخص قد توقف حيث إنه ليس هناك احتمال لاستنتاج وجود شيء من جوهره[15] ولكن عبء البرهان يقع على كاهل أولئك الذين يقولون بعدم وجوده.

غير أنه حتى حينما يصر شلر على أن عبء البرهان يقع على كاهل من ينكر البقاء (وينحاز إلى القول باستقلال الشخص عن أفعاله وعن القوانين الروحية والبيولوجية) فانه لا يؤكد أكثر من أن الخوف من الموت ليس سببا كافيا لافتراض توقف الشخص، ولا يمكن القول بحال بان بقاء الشخص تبرهن عليه واقعة أن منكريه يخفقون في البرهنة عل عدم بقائه. إضافة إلى ذلك فان البقاء يعتمد دائما على موقف الشخص منه وعلى أفعاله الحرة المستقلة عن القوانين البيولوجية، ومن ثم فان استمراره سيكون رغم ذلك في مهب الاحتمالات تماما.

إذا كان الشخص بعد الموت تصعب رؤيته وإدراكه... Spuerbar فان ذلك لا يثبت شيئا ضد وجوده. ذلك أنه حتى أثناء حياته لم يكن قابلا للرؤية ولا للإدراك، فما كان يمكن رؤيته هو رأسه وساقاه وعضلاته، بل إن هذه الأشياء التي تهمنا فحسب كدارسي تشريح أو كأطباء قابلة للرؤية فحسب بسبب «نظرة مصطنعة» إلى شمولها. فهل إلغاء التعبير عن هذا الجسم (Fortfall der Ausdrucks-Erscheinungen ...) هو ا لذي يقودنا إلى افتراض أن الشخص ما عاد يعايش أي شيء ؟ يقينا أن هذا ليس صحيحا، فحتى خلال حياته لم يكن التعرف عل تعبيراته وفهم أفعاله قائمين على أساس الإدراك الحسي وخصائص أعضائه الجسدية.

إن ما يلي وحده هو الذي يمكن تأكيده: إن «مجال تعبيراته» والطريقة التي يفصح بها جسم الشخص عن ذاته في جزء من عالم الأشياء قد تنير عند الموت، وما يمكن استنتاجه هو ما يلي فحسب: إنه عند الموت غدا التعبير والأفعال بعيدة المنال عن يدنا، وبالتالي غير قابلين للفهم، فحتى خلال الحياة كان الجسم الذي أصبح متحللا الآن معطى كمجال للتعبير

والفعل فحسب، ولم تكشف عنه طبيعته أو من خلال الحدس («إنه معطى مباشرة على نحو وجود العالم الخارجي ذاته»). ومرة أخرى فان عبء البرهان يقع عل عاتق أولئك الذين ينظرون إلى تغيير ذلك الجزء من العالم الخارجي الذي يمثله هذا الجسم، ذلك التغيير الذي يتمثل في تحول الجسم إلى جثة باعتباره شيئا يختلف عن مجرد تبدل مجال سيطرة الشخص أو مجال تجليات تجاربه الداخلية بمجال آخر. [11]

25 وايتهيد: خلود القيمة المتحققة

من بين المحاولات الأخيرة التي بذلت لتأكيد حقيقة الخلود والدفاع عنه، والتي يتعين علينا تناولها، المحاولة التي قام بها الفريد نورث وايتهيد، وهي محاولة تتصف بالأهمية بسبب المكانة التي يحتلها بروفيسور وايتهيد في الفكر الفلسفي المعاصر، والتي تقوم عل رؤيته الجديدة في تناول مهمة فهم وتوصيف العالم في مقولات أكثر ملاءمة في التعامل مع الواقعة الفيزيقية والتجربة الشخصية بصفة عامة. وما قصد تحقيقه من وراء هذه المقولات إنما هو«تقديم تعبيرات دقيقة لضروب الافتقار للدقة للأحداث العينية. وبالتالي عدم الاقتصار على إزالة اللا انسجام المثير للغيظ بين الفكر والواقعة» فالطبيعة في فلسفة وايتهيد تفسر من خلال «نموذج وحدة التطور»، ولا تعود تفسر من خلال «نموذج قذائف الطاقة التي لا تبالي بشيء»[1].

ما هي نتائج هذه الرؤية الجديدة بالنسبة لمشكلة الخلود ؟ إن وايتهيد يعالج أولا في محاضرة

انجيرسول... Ingersoli التي ألقاها حول هذا الموضوع في أبريل 1941[2] «المفهوم العام للخلود» و «معنى الإنسانية سيكون استدلالا من اعتبارات أوسع نطاقا»، وتقوم هذه الأخيرة عل افتراض مسبق قوامه «أن كل الكيانات والعناصر في الكون يشير وجود كل منها بالضرورة إلى وجود الآخر». وهذه النظرية الخاصة بالارتباط الضروري طبقها وايتهيد على تفسير «تلك المعتقدات الأساسية المتعلقة بمفهوم الخلود».

يقول وايتهيد إن مفهوم الخلود... Immortality يتعين فهمه بالإحالة إلى نقيضه أي الفناء... Mortality، وتشير هاتان الكلمتان إلى جانبين من الكون، وهذان الجانبان مفترضان مسبقا في كل تجربة نخوضها، ويطلق وايتهيد على هذين الجانبين اصطلاحا هو«العالمين:< أن كلا منهما يتطلب الأخر وهما معا يشكلان الكون المتعين[3]، وأي وصف ملائم لأحد العالمين يتضمن إيضاحات لسمات مستمدة من العالم الأخر.

والعالم «الذي يؤكد تعددية الأشياء الفانية يطلق عليه وايتهيد «عالم النشاط» الذي هو «عالم النشوء» وكذلك «العالم الخلاق»، أما العالم الذي يؤكد الاستمرار فهو«عالم القيمة:< «إن القيمة بطبيعتها لا زمانية وخالدة، وجوهرها لا يضرب بجذوره في أي من الظروف العابرة»[4]: والقيمة المتأصلة في الكون مستقلة عن أي لحظة من الزمان، ولكن إذا غضضنا النظر عن إشارتها الضرورية إلى عالم الواقعة العابرة فإنها تفقد معناها: «إن القيمة تشير إلى الواقعة... Fact والواقعة تشير إلى القيمة»[5].

إن أوصاف أي من العالمين بما أنها تجريدات من الكون، وكل تجريد يتضمن إحالة إلى شمول... Totality الوجود تتضمن سمات مستعارة من العالم الآخر، وهكذا فان القيمة لا يمكن بحثها منفصلة عن النشاط الذي هو السمة الأولى للعالم الأخر، وجوهر القيم هو قدرتها على التحقق في عالم الفعل... Action.

ومن ناحية أخرى فان كل واقعة في عالم النشاط لها أهمية إيجابية بالنسبة لنطاق عالم القيمة بأسره وهناك اتصال متبادل بين العالمين في التقويم، ولكن «عالم النشاط يتم تعديله من خلال عالم القيمة» و «وعملية التقويم تظهر عالما خالدا ذا قيمة منسقة».[6]

يستهدف الخلق القيمة، بينما القيمة يتم إنقاذها من عبث التجريد عبر

تأثيرها على عملية الخلق، ولكن في غمار هذا التداخل تحتفظ القيمة بخلودها[7].

ويمضي وايتهيد الآن ليرد على السؤال التالي: بأي معنى يستمد الفعل الخلاق خلوده من القيمة ؟ إنه يقرر أن مفهوم «الفعالية» لا يمكن فصله عن فهم القيم، ذلك أن النظر إلى القيمة على نحو تجريدي محض هو خطأ، فعالما القيمة والفعل مرتبطان معا في حياة الكون، بحيث أن عامل القيمة الخالد يلج الخلق النشط للواقعة الزمانية: «أن الاتصال الجوهري للعالمين يدفع وحدة القيم المنسقة إلى تعددية الأفعال المتناهية:< «كل عالم إنما هو بلا طائل اللهم إلا في غمار قيامه بوظيفة تجسيد العالم الأخر»[8].

ويتضمن هذا الدمج الحقيقة القائلة بان أيا من العالمين يمكن فحسب أن يوصف من خلال عناصر مشتركة بينهما كليهما، وهذه العناصر المشتركة هي «الأفكار أو المثل... Ideas» تلك «التي يتمثل مجد الفكر الإغريقي في أنه اكتشفها بجلاء». غير أن وايتهيد يركز عل مخالفته لأفلاطون في نقطة واحدة مهمة: التصور السيئ لمكانة المثل في الكون، وهو يعتقد أن تلك هي «مأساة الفكر الإغريقي»، ويقول إن إساءة الفهم تلك تكمن في فكرة الوجود المستقل، فهو يؤمن بأنه ليس هناك مثل هذا النمط للوجود، فكل كيان يتعين فهمه من خلال الطريقة التي يتداخل بها مع باقي الكون فحسب، وكل فكرة لها جانبان، أنها «شكل للقيمة وشكل للواقعة» والسمة المطلقة للكون لها جانبان: «أحد الجانبين هو العالم الفاني للواقعة المؤقتة التي تكتسب خلود القيمة المتحققة، والجانب الأخر هو العالم اللازماني للإمكان المحض الذي يكتسب تحققا مؤقتا، والجسر الواصل بين الاثنين إنما يتمثل في المثال بجانبيه»[9]

ينظر وايتهيد إلى موضوع «خلود الإنسان» باعتباره قضية جانبية لموضوع أوسع نطاقا هو «خلود القيمة المتحققة» أو بتعبير آخر «زوال الواقع المحض التي تكتسب خلود القيمة» وهو يجد السمة العامة لعالم الواقع الذي «يعبر عن تواؤمه بالنسبة لتجسد القيمة» في «ميل المناسبات الزائلة للواقع إلى توحيد ذواتها في سباقات الهوية الشخصية... وكل سباق شخصي من مثل هذا النوع يتضمن قدرة أعضائه على الاحتفاظ بهوية القيمة»[10] وبهذه الطريقة فان قيمة-التجربة تقدم لعالم الواقعة الزائل محكاة لخلودها

الجوهري الخاص.

«إن بقاء الهوية الشخصية في إطار المناسبة الراهنة المباشرة هو أبرز سما ت عالم الحقيقة»، انه سلب جزئي لطابعها الزائل، فالهوية الشخصية تتحقق في «التجربة المؤكدة للهوية الذاتية للماضي في مباشرة الحاضر»[11].

وتعد مشكلة «الهوية» الشخصية في عالم متغير بالنسبة لوايتهيد، المثل الرئيسي لفهم التداخل الجوهري لعالم النشاط مع عالم القيمة: «لقد دخل خلود القيمة التغاير الذي هو الطابع الجوهري للنشاط».

يعتقد وايتهيد أننا في عملية التبسيط الطبيعي للكون بقسمته إلى عالمين هما عالم النشاط المتعدد الذي يعد التغير سمته الأولى وعالم القيمة المنسقة الذي يعد الخلود سمته الأولى-نهمل المطلب الذي يقتضيه فهم الكون وهو أن كل عالم يكشف عن أثر العالم الأخر، ولكن لهذا السبب على وجه الدقة، فان عالم التغير«يتطور مبقيا على الهوية الشخصية باعتبارها جانبه الفعال لتحقيق القيمة» ولإنقاذها من العبث المحض للافتراض المجرد فان التحقيق الفعال للقيمة في عالم التغير ينبغي أن يجد الوجه المقابل في عالم القيم، «هذا يعني أن الشخصية الزائلة في أحد العالمين تتضمن شخصية خالدة في العالم الآخر»[12].

ويقر وايتهيد بان كل ما قاله كان في شكل عبارات دوجماتية... Dogmatic ولكن ما هو الدليل الذي تستند إليه؟ إنه يقول إن «الرد الوحيد هو رد فعل طبيعتنا الخاصة إزاء المجال العام في الكون [13]» وهذا الرد يتضمن قطيعة مع «تراث ذائع في الفكر الفلسفي» يفرض مسبقا «ضروبا من الوجود المستقل ويستبعد إمكانية وصف مقتنع للواقعة المتناهية، ودون إنكار لأهمية هذا التحليل فانه يعترض على «الثقة اللامعقولة، absurd في كفاية معرفتنا... فليس بمقدورنا أن نعتمد على أي تحليل مقنع واضح... ليست هناك جملة تعبر عن معناها بصورة مناسبة، وهناك دائما خلفية من افتراض مسبق تتحدى التحليل بسبب لا تناهيها ... والمنطق باعتباره تحليلا مناسبا لتقدم الفكر هو أمر زائف، إنه أداة رائعة لكنها تقتضي خلفية قوامها الشعور العام... Common Sense... والنظرة النهائية للفكر الفلسفي لا يمكن أن تبنى على العبارات الدقيقة التي تشكل أساس العلوم الجزئية الخاصة[14].»

إن موقف وايتهيد لا يمكن فصله عن التمثل الشخصي للفكرة التي يريد

نقلها، وكما أن المثل الذي يضربه سقراط في محاورة «فيدون» كان خير حجة فكذلك على نحو ما يلاحظ. ج. س. بيكسلر... J. S. Bixler فيما يتعلق بالمحاضرة التي طرح فيها وايتهيد رؤيته «أعطت البساطة التي اتسم بها اقتناعه الشخصي عندما يتحدث من واقع نضج تجربته لا الحجج وحدها وإنما كذلك انطباعا لدى جمهوره بولوج السمة الأزلية إلى اللحظة المنقضية[15]» ومع احترامنا الكبير لوايتهيد فقد يمكن التساؤل لا فقط عما إذا كانت مثل هذه المقارنة بسقراط وهو يواجه الموت الوشيك أمرا مناسبا، ولا يمكن أن تكون الحجج السابقة مقنعة بدون موعد فعلي مع الموت..

26 الفلسفات الموجودية ومشكلة الموت

تحتل واقعة الموت مكانة هامة في الوجودية التي تعد «فلسفة الحياة» أحد جذورها، ويعد زمل... Simmel حلقة وصل هنا، فهيدجر يشير صراحة إلى مفهوم الموت عند زمل، ولكنه يوجه اللوم إليه لأنه ينظر إلى المشكلة بيولوجيا فحسب لا (وجوديا). ويعد جوته خير من مثل الرؤية البيولوجية للموت حينما يصفها بأنها «حيلة الطبيعة لضمان المزيد من وفرة الحياة». ومن ناحية أخرى فان الرؤية الوجودية للموت تتضمن المغزى الخاص الذي يتخذه الموت بالنسبة للإنسان الذي يعرف وحده من بين المخلوقات الحية جميعا-أن عليه أن يموت وهو وحده الذي يوجد « ... exists».

لقد طرح سورين كيركجور (1813-1855) مفهوم الوجود الإنساني.. . Existence، وكان هو الذي أشار إلى أن الإنسان الذي يعرف أن «كل البشر فانون» يعرف حقيقة مجردة ونظرية عن الإنسان بعامة، في حين أن ما يهم ا حقا على الصعيد الفلسفي هو أن يدرك أهمية هذه الحقيقة فيما يتعلق به هو نفسه ذلك الكائن الإنساني الفرد المتعين أي «أنني

بدوري لا بد أن أموت أيضا».

ويفهم الفلاسفة الوجوديون من الوجود الإنساني... Existence معنى أوسع نطاقا من المعنى التقليدي لهذا المصطلح، وهو أن شيئا ما يوجد، فهو يشير إلى الطريقة الإنسانية للوجود على نحو مميز، ويحمل أسماء مختلفة فهو الوجود الإنساني عند يسبرز، وهو الوجود المتعين... Dasein عند هيدجر، وهو الوجود لذاته.. Pour-soi عند سارتر، وهو الوجود الفردي الواقعي الذي لا يمكن أن يعرفه معرفة ذاتية إلا امرؤ موجود... Exists وهو يند عن التحليل التصوري أو التعريف.

وتختلف الفلسفة الوجودية اختلافا جذريا عن «الأنثروبولوجيا الفلسفية» التي تهتم أساسا كذلك بالإنسان، ففي هذه الأخيرة يحاول الإنسان آن يكتشف ما هو عليه، وما يجعله كانسان مختلفا عن الكائنات الأخرى، ومكانه في العالم، لكن الوجودية ليست معنية بالإنسان بعامة، وإنما بالإنسان في فرديته العينية، وهي تدرك إلى حد كبير العالم والبشر الآخرين، لكن العالم باعتباره «كونا»... Universe لا يعنيها [1].

وباسم الفرد العيني شن كيركجور هجومه على هيجل، غير أنه لم يكن في هذا الهجوم وحده تماما، فقد أصر معاصره ماكس شتيرنر... Max Stirner[*1] كذلك على أن «الإنسان المطلق» ليس إلا خيالا، «شبحا» وأن الفرد هو وحده الحقيقي، لكن الفرد عنده هو ذو النزعة الأنوية الذاتية، الأوحد... Unique الذي يهتم فحسب بجعل العالم ملكا له، ولا يعرف شتيرنر شيئا عن قلق كيركجور أو باس ووحشة النفس الفردية في وعيها بالخطيئة وباختصار لا يعرف شيئا عن التجربة الوجودية[2].

ويصف يسبرز... Jaspers هذه التجربة الخاصة الكامنة في أعماق تفكير الفلاسفة الوجوديين بغض النظر عن خلافاتهم التي كانت لولا ذلك ستغدو شاسعة البون-يصفها بأنها «الوعي بهشاشة الوجود» أو بأنها المرور بتجربة «المواقف الحدية»، وهي تبدو عند هيدجر باعتبارها «تجربة المضي قدما نحو الموت» وبحسبانها تجربة «عدم الشعور بالانسجام مع العالم»، وهي تظهر عند سارتر بحسبانها» التقزز الشامل إزاء الوجود الذي يفصح عن نفسه في صورة غثيان. Nausea.

ونجد في المثالين الأوليين بالفعل تجربتين متناقضتين: الإمكان المرعب

للاوجود، والرعب في الوجود، وهذا الأخير يتمثل أما في الشعور بالعبء الذي لا يطاق لوجود المرء «مختنقا تحت ثقل أطنان من الوجود» على نحو ما يعبر سارتر أو في الشعور بالضياع في عالم عدو[3].

ومما له أهمية كبرى وبخاصة بالنسبة لموضوعنا أن نبقى هاتين التجربتين-المتناقضتين كلا على حده، بل إن بمقدور المرء أن يميز بين الفلاسفة الوجوديين لا على أساس أصولهم القومية أو وفقا لمواقفهم من الدين فحسب [4] وإنما كذلك وفقا لما إذا كان قلقهم من الوجود العدم هو الانفعال السائد لديهم. ويبدو أن كيركجور ينتمي إلى هذا الفريق السابق، فقد كتب في «يومياته» يقول أن: «الواقع بأسره يخيفني من أصغر ذبابة حتى أسرار البعث، وكل شيء عبارة عن لغز بالنسبة لي وأكثرها ألغازا أنا ذاتي، والوجود-بأسره يبدو مسموما بالنسبة لي وأكثره سموما وجودي أنا ذاتي [5]، وكم هو فظيع عذابي» ولكن على الرغم من أنه يقول: «بالنسبة لكل فرد من الحيوان أو النبات أو الإنسان فان الوجود (أن يكون أو لا يكون) هو أمر ذو أهمية حاسمة تماما [6]». فان كتابه «المرض حتى الموت» ليس يأسا بازاء تناهي الحياة، وإنما هو «يأس من عدم القدرة على الموت [7]».

غير أن الوجوديين المعاصرين معنيون بالموت، ويقدم جلوكنز.. Glockner لنا صورة متدفقة بالحياة لدور الموت في فلسفة الوجود الإنساني، فيورد حوارا مع فيلسوف يحتمل أنه هيدجر نفسه الذي قال: «لقد وصلنا إلى استثاف المربك القائل بأن الإنسان منذ البداية ذاتها محتضر، وهذه المعرفة تسود وتخصب تفلسفنا بأسره [8]» غير أنه يحسن أن نتذكر أنه بالنسبة لهم وعلى نحو ما يؤكد مونييه... Mounier «ليس الموت هو المشكلة الفلسفية وإنما أنني أموت بالفعل»[9].

من الواضح أن قبول كيركجور، اللاهوتي، للرد المسيحي عل الموت ليس هو مربط الفرس، فما يهمه ليس هو واقعة الموت، بل خلاص نفسه الخالدة. ويتوقف ذلك على نمط الحياة التي يحياها المرء، كما يعتمد عل طهارة الإيمان. ومن ثم كانت المشكلات التي واجهته هو كيف يحيا حياة مسيحية، بل ما هو مهم أكثر: كيف يتغلب على شكوكه الدينية.

يقول كيركجور أن هناك ثلاثة «مجالات وجود للحياة» أو ثلاث مراحل-المرحلة الجمالية، والأخلاقية، والدينية، يعيش فيها الإنسان على التوالي

حياة مكرسة للمتعة، وللالتزامات الأخلاقية والاجتماعية، وللمقاصد الدينية، غير أنه يعايش في كل من هذه المراحل إن آجلا أو عاجلا اليأس والقلق: «ذلك أن الإنسان ليس حيوانا ولا روحا بلا جسم وإنما هو مركب من الزمان والأزل، من النسبي والمطلق»، ووقوع توتر قاتل أمر لا يمكن تجنبه،» ما من إنسان يمكن أن يهتم بالله دون أن يغدو خاطئا [10] ومن هنا ينشا اليأس الديني الكامن في كل الأديان الطبيعية، ذلك أن الدين هو «المؤشر الخارجي لمرض الخطيئة البشرية الكامن» ووحي الكتاب المقدس الذي ينطوي على مفارقة عن تعالى إله الرحمة هو وحده الذي يمكن أن يحل هذا اليأس، أما عقلنا فهو ينظر إلى مثل هذا الإيمان على أنه لا معقول، فالإنسان محاصر بين استحالة اللاإيمان واستحالة الإيمان، ولا يمكن بلوغ الإيمان إلا من خلال «القرار» أو «الوثبة في اللامعقول».

غير أن ورثة كيركجور العلمانيين لم يهتموا إلا قليلا بالخطيئة والإيمان، فما استعاروه منه هو ثورة عل النزعة الماهوية العقلانية للتفكير الذي ساد بعد ديكارت واكتشافه لليأس والقلق كوسائل لاستيعاب الواقع وقضيته القائلة بان «الحقيقة هي الذاتية» فالإنسان كمفكر ليس هو نفسه الإنسان ككائن حي، وكيركجور يعكس ترتيب مسار كل من الفلسفة والفكر، فهو لا يبدأ من العالم كما هو معطى في الإدراك الحسي وإنما من الأنا الموجودة للكائن الفرد، وهو بعيد كل البعد عن الذاتية المعرفية، لكنه يعارض «موضوعية» الواقع المنفصل عن وجوده الذاتي كانا موجودة وعلاقة الفكر بالواقع ليست على الإطلاق علاقة بالواقع الفعلي، ففي الفكر المحض يفصل الموضوع عن الذات على نحو مصطنع فينزلق الوجود بعيدا عنهما معا، والإنسان الفرد إنما يوجد حقا كفرد منعزل وفي وجوده الفردي فحسب أي على الصعيد الوجودي فقط يمكنه أن يرتبط بالواقع ويتم هذا الربط عن طريق القلق.

والقلق عل نحو ما ترجمت كلمة... Angst الألمانية في الترجمة الإنجليزية لأعمال كيركجور والذي يمكن أن تكون كلمة قلق الإنجليزية... Anxiety أكثر مناسبة وملاءمة للتعبير عنه [11] هو «وسيلة للخلاص في أقرانه بالإيمان» وكذلك وسيلة «لفهم» معنى الحياة، فمن خلال المرور به يمكن الوصول إلى الواقع الحقيقي، ذلك أن القلق يعمل على رفع الإنسان من مجال الوجود

اليومي إلى الوجود الحق، والقلق هو اضطراب في الوجود العادي، ولكننا إذا ما أدركنا أن الوجود العادي هو شيء سطحي ومصطنع فان القلق يبدو«كتعبير عن كمال الطبيعة البشرية» و«من يتعلم كيف يشعر بالقلق حتما يكون قد تعلم الأسس والأرفع» [12] ذلك أن القلق هو تجربة «استيقاظ» فهو يوضح لنا ما يمكن أن نكونه إنه «إمكان الحرية[13]» فما هو موضوع القلق في رأى كيركجور؟ «انه العدم» فالقلق والعدم يرتبط أحدهما دائما بالأخر و «تأثير العدم هو إفراز القلق».

يسبرز (1883-   ).[2*]

اكتشف يسبرز كيركجور في وقت مبكر يعود إلى 1914، وكطالب طلب سابق ومحلل نفساني رأى الموت عن قرب أشد وعلى نحو يفوق ما يتاح للفيلسوف عادة، أضف إلى ذلك وعلى نحو ما يذكر في مؤلفه «سيرة حياة فلسفية» فانه كان يعاني منذ الطفولة من قصور في الشعب الهوائية ارتبط بتعقيدات في القلب، ولم يجلب هذا المرض حالات متعاقبة من الإعياء التام كانت تدفعه نحو اليأس فحسب، وإنما كان كذلك يدرك ما تنبأ به العلامة الشهير رودلف فيرشوم Rudolf Virchow بان أولئك الذين يصابون بهذا المرض سيلقون حتفهم في الثلاثينات من أعمارهم على أقصى تقدير[14]»

ليس مما يثير الدهشة في ظل هذه الظروف أن يبدي يسبرز اهتماما كبيرا بالوضع الإنساني، ففي مؤلفه «سيكولوجية النظر إلى العالم» (الصادر في 1919) الذي يبحث فيه «أي مواقف أساسية يمكن للنفس أن تتخذها وبأي القوى تتحرك»يطرح مفهوم المواقف الحدية أي المواقف القصوى أو المواقف المطلقة. فالإنسان يخوض دائما غمار مواقف، ولكن فيما تتغير معظم المواقف أو يمكن للجهد الإنساني أن يغيرها، فان مواقف معينة كالوقوع في الذنب أو الاحتضار هي مواقف غير قابلة للتغيير، ولا يمكن معالجتها، وفي إطارها، نتعثر ونعاني من التحول إلى حطام (... scheitern) والموت هو النموذج الأمثل لهذه المواقف بلا منازع.

ويؤكد يسبرز أنه مما له أهميته أن ندرك أنه لا يكفي فحسب أن نحيط علما بالموت أو حتى بان يعني المرء بأمر موته، وإنما يتعين على المرء لكي يصبح مدركا له كموقف مطلق أن يعايشه باعتباره «إخفاقا مطلقا»، ومما

يميز موقف يسبرز أنه يطالب بضرورة عدم التملص من الوعي بالموقف المطلق أو إضفاء الغموض عليه، وسبب ذلك أنه من خلال هذا فحسب يمكن أن يصبح لنا وجود إنساني Existenz. وانطلاقا من وجهة النظر هذه يخضع يسبرز في كتابه «الفلسفة» 1932 الردود التقليدية على الموت لمراجعة نقدية[15].

ولا يقلل يسبرز فحسب من قيمة المثل الأعلى الرواقي القائم على جمود الحس... Apathy أو اللامبالاة إزاء الموت، إنما هو يجد الاعتماد الرواقي عل سيطرة العقل عل العواطف أمرا بلا أساس، حيث انه يتدنى بتقدير الطابع الجذري وللإخفاق المطلق» ويبالغ في تقدير استقلال العقل (الذي يتأثر بما يطرح ذاته عليه) ويستبعد احتمال الجنون.

ويشير يسبرز فيما يتعلق بالخوف من الموت إلى أنه لا غناء في الذهاب إلى القول بان هذا الخوف يقوم عل أساس خطا، فعلى الرغم من أن كل حجج هذا القول صحيحة في ذاتها، إلا أن أيا منها لا يستطيع التغلب عل القلق بازاء فكرة اللاوجود... non-being، وهذه الحجج لا تضع موضع الاعتبار أن «المرء ليس على استعداد بعد» وأن هناك إصلاحات لابد من القيام بها «قبل أن يسدل الستار الأخر، وغالبا ما تتغاضى هذه الحجج لا فقط عن «قلق الارتعاد أمام اللاوجود» وإنما كذلك عن قلق «العدم الوجودي»».

يتبنى يسبرز بالمثل موقفا نقديا من الموقف السلبي تجاه العالم الذي «يخدع ويعزى» من خلال الآمال الخيالية لعالم آخر، فهو تراجع عن الوعي بالموت كموقف نهائي مطلق، وهو في هذا يحكي الموقف الرواقي، حيث يحاول تغيير شكل معنى الموت لكنه يزيح «الحد» فحسب وبالمثل فان الاعتقاد في الخلود أمر غير مقنع لأنه يعتمد على البراهين الخاصة بالخلود. ويقول يسبرز إن كل هذه البراهين خاطئة، وما تمكن البرهنة عليه بالفعل إنما هو الفناء، فالنفس مرتبطة بأعضاء الجسم، وتجربة النوم الخالي من الأحلام تبرهن على اللاوجود مستعادا من الماضي، والحقائق المستمدة من علم الأمراض تظهر أن الذاكرة تعتمد على المخ، وفي غمار إغفال كل هذه الحقائق «يقهر» الموت في هذا الأمثلة وذلك على حساب التخلي عن الموقف الحدّي.

أن يسبرز لا يقتصر فحسب على رفض هذه الإجابات التقليدية عن

الموت، فالقلق واليأس اللذان ينشان «حينما تواجه إرادة الحياة الطليقة باحتمال الفناء» يحولان بالمثل دون إدراكنا للموت باعتباره موقفا مطلقا، «حينما يسيطر على الخوف والاهتمام فيما يتعلق بالغايات العابرة... وحينما أتشبث بطول العمر باعتباره كذلك، وعندما يلوح الفناء بحسبانه الكارثة العظمى ولا يعود لشيء معنى بعد ذلك فأنني أفقد نفسي في الظاهر المحض»، بدلا من أن أصبح مدركا لذاتي باعتباري موجودا إنسانيا... Existenz[16].

في ضوء عدم كفاية الإجابات التقليدية للموت ما الذي يبقى لأولئك الذين يسعون إلى رد على الموت ؟ وهل هناك رد لم يجده يسبرز ناقصا أم هناك رد جديد ؟ لا معنى بالنسبة ليسبرز في السعي وراء العثور على ملاذ من أي مهرب من المذاهب الدينية أو الفلسفية وذلك حيث إن الموقف المطلق لا ينبغي تجنبه أو إضفاء الغموض عليه، إضافة إلى ذلك، أنه في إطار فلسفة يسبرز التي تعد طابعها الأساسي رغبتها في أن تظل منفصلة مستقلة «ومحومة» بين إمكانات مختلفة، لا يستطيع المرء أن يتحدث حديثا له مغزاه عن رد على الموت، لأن ذلك سيفرض خيارا محددا لمبدأ على حساب مبادئ» أخرى، ورغم ذلك فان هذا لا يعني أنه ليست هناك إمكانية في إطار فلسفته للتصالح مع الموت.

يتعين علينا قبل أن نناقش الكيفية التي يمكن بها تحقيق هذا التصالح، أن نبحث جانبا آخر من المشكلة، فيسبرز يعترف بان الحياة الأسمى ترغب في الموت وتنشده، بدلا من أن تخشاه، على نحو ما يشهد بذلك موت المحبين، لكن يسبرز إذ يختلف مع أولئك الذين يعتقدون أن الهرب إلى رحاب الموت يخلع عليه عمقا يصل إلى النتيجة الآتية: «ليس هناك رد ثابت واحد على الموت يمكن أن يعتبر الرد الصحيح الوحيد، فالموت يغير شكله معي» ومن ثم: «ليس هناك تناقض في أن يتشبث إنسان بكل جزئية في كيانه بالحياة، ومع ذلك وفي غمرة حبه للحياة بتناقضاتها وضروب عبثها يرغب في الموت، ويبدو أنه يشعر باليأس إزاء فكرة الموت وفي الوقت نفسه وفي أثناء تأمله له يغدو مدركا لوجوده الحق وينظر إلى الموت باعتباره صديقا وبحسبانه عدوا: ويتجنبه وفي الوقت ذاته يتوق إليه [17]».

لكن مثل هذا الموقف المزدوج الدلالة بازاء الموت هو بالفعل موقف

استثنائي، وحتى إذا قبل المرء افتراض وجود واضح للموت فانه يظل دافعا غير واع، أما على الصعيد الواعي وفي الغالبية الكاسحة من الحالات فإننا نحب الحياة ونشعر باليأس إزاء احتمال الموت، ولسوف يتبدى أن يسبرز كان يضع ذلك في ذهنه، ففي كتابه بعنوان طريق إلى الفلسفة (الصادر في 1953) يتحدث عن تعلم الموت: «فإذا كان التفلسف يعني تعلم كيفية الموت فان تعلم كيفية الموت ذاك هو بالفعل شرط الحياة الصالحة، فتعلم الحياة وتعلم كيفية الموت هما شيء واحد»(18)

لكن ذلك في جوهره هو ما قاله الرواقيون ومونتانن... Montaigne غير أننا نذكر القارئ بنقد يسبرز للإجابة الرواقية للموت، أتراه عكس موقفه أم أنه يقصد شيئا آخر ؟ إذ أن النقطة الوحيدة التي يتفق فيها معهم هي الأثر المفيد لإدراك الموت والاستعداد له على الأخلاق والتأثر المماثل للحياة الأخلاقية على الاستعداد النفسي للموت ؟

يقول يسبرز في «مدخل إلى الفلسفة» إن «معنى التفلسف يكمن في فكرة واحدة هي باعتبارها كذلك مما لا يمكن التعبير عنه: الوعي بالوجود ذاته»، ويقدم لنا ذلك مؤشرا دالا على معنى تعلم الموت بالنسبة ليسبرز، فالتفلسف بالنسبة له باعتباره تعلم الموت يرتبط بجلاء بالوعي بالوجود، وهكذا فان تعلم الموت له عنده، معنى مختلف تماما عن المعنى الذي يعنيه بالنسبة للرواقيين، سواء في أسلوب أو عتريات ما ينبغي تعلمه، فهولا يتمثل في الانضباط العقلي القائم عل قدرة العقل في السيطرة على الانفعالات كما أن هدفه ليس التقبل الاستسلامي للموت باعتباره فناء شاملا.

يتعين علينا كي نفهم ما يعنيه يسبرز بتعلم الموت أن نبحث ما يحدث في نطاق الموقف النهائي المطلق، فهناك إما أن يصبح العدم مرئيا وإما أن يغدو الفرد واعيا بذاته بحسبانه موجودا وهو ما يعني في جوهره الحرية، وتميل الحرية باعتبارها كذلك إلى تجاوز ذاتها، وإذ جلبت من خلال الوعي بالموقف المطلق وبطريقة تتحدى التفسير والوصف العقلانيين فإننا نبلغ «الارتقاء إلى العلو» (Aufschwung in die Transcendenz...) والعلو هو «المصدر والهدف وكلاهما يكمنان في الله وخارجين من أعماقه وحده ونغدو حقا بشرا عل نحو أصيل»(19).

إن العلو الشامل das umgreifen، والذي لا نتصوره على أنه الوجود الخالص يمكن أن يدعى الله»[20] وهو يظل شيئا لا يمكن تخيله تماما خارجا عن أي اتصال انفعالي، والارتقاء إلى العلو ليس تجربة صوفية، ليس توحدا مع الله الحي، فما يقدمه يسبرز لنا ليس إيمانا دينيا وإنما هو إيمان فلسفي دون عقيدة أو اعتقاد. انه فحسب «معايشة للشامل أو المحيط». وقد سبق أن رأينا أنه في حالة الإخفاق المطلق، في غمار الانهيار حينما ينبذ الإنسان نفسه وكافة أهدافه يفصح واقع ألمه عن ذاته باعتباره الوحيد، وثمة انهيار غير أصيل ينشد إنهاء كافة الأشياء، غير أن الانهيار الأصيل هو الذي يجلب الإفصاح عن لا تناهي الله ويؤكدها، لا تناهي الوجود الوحيد الحق، وحيث إن ذلك يمكن أن يحدث فحسب في حالة الإخفاق المطلق، في غمار الدمار الكامل، فان التفلسف ذا المعنى يعني عند يسبرز تعلم الموت. وباختصار فان تعلم الموت يعني بالنسبة ليسبرز تعلم الحفاظ على الوعي بالموقف المطلق للموت مفتوحا واختيار الانهيار الأصيل بحرية، وذلك لكي يتم من خلاله الوصول إلى الوجود الحق، أي الله.

سيغدو موقف يسبرز أكثر وضوحا من خلال القيام بمقارنته مع اسبينوزا، فهذا الأخر يكافح من أجل التحرر من فكرة الموت القاهرة من خلال المعرفة (الأسمى) بالله ويبلغها، أما بالنسبة ليسبرز، وعلى العكس من ذلك، فانه من خلال الوعي بالموت باعتباره الحائط الذي تتحطم عنده جميع إمكانياتنا ومن خلال القيام بشجاعة بحمل الإخفاق المطلق عل عاتقنا نبلغ تجربة المحيط أو الشامل أي نصل إلى الله.

إن القفزة من الانهيار إلى العلو هي قفزة من القلق إلى السكينة، وفي غمار هذه «السكينة اللامتناهية» التي يصبح فيها النجاح أو الانهيار بلا أهمية يتصالح يسبرز مع الموت.

ولسوف يكون من قبيل المضي أبعد مما ينبغي أن نقرض أن تعلم الموت عند يسبرز يشمل كذلك اكتساب المعرفة بان الموت ليس فناء نهائيا، فالإيمان وحده يمكن أن يؤكد ويزعم أن النفس خالدة، ويقول يسبرز إن بوسعنا فحسب أن نصبح «واعين» بخلودنا الذي هو «حضورنا الأبدي» وذلك فحسب في «اللحظات السامية التي تمحو الزمان»، لكن حتى القول بذلك يبدو مخادعا طالما أننا في تفكيرنا نظل في عالم الظاهر كأنما المرء يرغب «في

أن ينهي الفناء في الزمان» «ومثل هذه العبارات يتعين أن تؤخذ باعتبارها» وسائل للتعبير تنبع من نمط للتفكير يمكن إحرازه لا في شكل معرفة إخبارية موسعة وإنما كتحوير لوعي أساسي».[21]

لكن الإنسان عند يسبرز كما كان عند كانت مواطن في عالمين، ويقول يسبرز إن: «الوجود عل صعيد الزمان ليس عل الصعيد الآخر من الموت»[22]، بل هو كأبدية في أعماق الوجود التجريبي، وان «كل وجود أصيل سواء أكان وجود الله أو الإنسان هو غير متعين ولا متناه»، لن يبدو «القهر الوجودي» للموت الذي يقوم به يسبرز بالنسبة لكثيرين، عسيرا فحسب، وإنما غير مقنع كذلك، كما أن «إيمانه الفلسفي» لن يرضى حتما أولئك الذين يسعون إلى اليقين الديني. لكن عل المرء أن يدرك أن ذلك ربما يكون أقصى مدى يمكن أن يذهب إليه مفكر يتحتم عليه أن يجابه تحدي التجربة الوجودية عن «ضعف بنية الوجود» دون أن يتخل عن أمانته كفيلسوف.

هيدجر (1899- 1976)

البحث عن «معنى الوجود» و«الوجود نحو الموت»

يبدو رد هيدجر عل الموت عرضيا بالنسبة لاهتمامه الفلسفي الأساسي أي مسالة معنى الوجود، وعلى الرغم من أن «الوجود ...Being» مفهوم شديد العمومية، وبالتالي غير قابل للتعريف بالمعنى الصحيح، فان هذا هو على وجه الدقة ما يمثل التحدي المتجسد في التساؤل عن معناه، ولا تكفي الإشارة إلى أن الوجود واضح بذاته... Self-evidence، ما دام التساؤل عما هو واضح بذاته على وجه الدقة ومحاولة اجتلائه هو كما يقول كانت «عمل الفيلسوف».

أننا نعزو صفة الوجود(Sein) إلى كل ما هو موجود، ومن ثم فان علينا أن نسأل كل ما هو موجود(... seiendes) عن معنى الوجود، ولكن هناك موجودات لها معان مختلفة، فالوجود ... Being هو كل ما نربط به أنفسنا بهذه الطريقة أو تلك، والوجود كذلك هو ما نحن أنفسنا عليه والكيفية التي نحن عليها، فمن أي موجود إذن يتعين علينا أن نحاول استخلاص معنى الوجود ؟ إن هيدجر يعلن أننا نملك في الوجود الذي نمثله نحن أنفسنا وفيما يسميه بالوجود الإنساني... Dasein فهما سابقا على التفلسف وواضحا من تلقاء

ذاته للوجود، وهذا الفهم للوجود هو لب الأنطولوجيا بأسرها وهو قلب النظرية الفلسفية للوجود.

هكذا إذن فالوجود الإنساني أو «الأسلوب الإنساني» لوجود الفرد المتعين الواعي بذاته هو الذي يتعين أن يوجه إليه السؤال عن معنى الوجود، وتكمن صعوبة مثل هذا التساؤل في ميلنا لفهم ا وجودنا من خلال وجود ينتمي إلينا كعالم باستمرار، وهكذا فان علينا أن نتحمل العناء المتمثل في اجودنا. ينبغي أن ينكشف على نحو ما هو عليه في ذاته أي «معدله اليومي»[23].

ما هي السمات الخاصة للوجود الإنساني ؟ إنه أولا «وجودي أنا على وجه التخصيص» فهو وجود شخصيي وفريد، «ولكن على الرغم من أن ماهية الوجود الإنساني تكمن في وجوده المتخارج [24]» فانه ليس هناك فحسب كما أنه ليس وجودي على وجه التخصيص، وكذلك فان الوجود الإنساني لا يرتبط فحسب على نحو مفهوم بوجوده العام، وإنما هو كذلك وجود في العالم ... Being in the world غير أنه سيكون مما يجافي الصواب فهم هذا الوجود قياسا على ما نقصده حينما نقول إن المعطف موجود في خزانة الثياب، ففي الحالة الأخيرة لا يتحدث المرء عن وجود وإنما عن أشياء هي ببساطة موجودة هناك، وهي في ذاتها «ليس لها عالم» أما المقصود بالوجود في العالم بالنسبة للوجود الإنساني فهو الأنماط المختلفة من «الوجود-في... Begining» أي «أن يكون هناك ارتباط مع» و «صنع شيء ما» و «القيام بشيء ما» و «تنفيذ شيء ما» و«الإفصاح» و «التساؤل» و «التأمل» و «المناقشة» و اتخاذ القرار»[25]. ولجميع هذه الأنماط طابع الهم... Care». ويرى هيدجر أن أنماط الوجود هذه لم ا تكتشف حتى الآن على الوجه الصحيح لأن طريقة محددة للوجود في العالم هي المعرفة Knowing قد ألقت بظلالها على الطرق الأخرى-إضافة إلى هذا فان المعرفة قد نظر إليها دائما باعتبارها علاقة بين وجودين هما الذات والموضوع وهما ما جرى التوحيد بصورة خاطئة وساذجة بينهما وبين الوجود والعالم على التوالي، ومن هنا تنشا المشكلة الدائمة والمعذبة المتمثلة في التساؤل عن الكيفية التي يمكن بها للمعرفة كعملية تجري في داخل الذوات أن تصل إلى الموضوعات في الخارج. لكن العالم بالنسبة لهيدجر لا يعني الطبيعة، فهذه الأخيرة هي بالأساس موجود متضمن في العالم... ein innerwelfliches

seindes) يكتشفه الوجود البشري كنمط خاص من أنماط وجوده في العالم (على نحو ما بحث في العلوم الطبيعية) يقصد هيدجر بالعالم ما يحيط بنا أي... unvelt أو «العالم - المحيط».

إن لوجودنا اليومي في العالم على نحو ما رأينا بالفعل طابع معالجة كذا، والاهتمام بكذا، وهذا السلوك العملي لا يخلو من جانب نظري فله معرفته الخاصة التي يدعوها هيدجر بالاحراس... circumspection umsicht[26] ويصف الموجودات التي نتعامل معها في عملية الاهتمام هذه بأنها أداة... Zeug، ونمط وجود الأداة هو كونها في متناول اليد... Zuhandenheit) وهو أمر أساسي على نحو يفوق مجرد الوجود هناك (... Verhandenheit). «يحل» الوجود الإنساني-من خلال نمط وجوده اليومي ذاته-في العالم، ما من أحد يعد «أنا» منعزلة،ذلك أنها بدون الآخرين تصبح وهما، إذن فالموجود في العالم هو كذلك وجود مع... Mitsen ويتميز لا بكونه مختلفا عن الآخرين وإنما على وجه الدقة بكونه مثل الآخرين، وما يناظر الهم... Care الخاص بالأدوات. Besorgen هو «احتياط» الآخرين، وهو ما يتعين فهمه بأوسع نطاق ممكن ليغطي كذلك الوجود في تضارب مع أغراض الآخرين، ونمط الوجود اليومي هو الوجود الزائف «غير الأصيل للإنسان (ضمير الغائب الألماني) وتميزه الثرثرة (... Gerede) والفضول (... Neugier) والالتباس (... Zweideutigkeit)، فالوجود غير الأصيل هو وجود ثانوي مستهلك وسطحي، حيث إنه يعتمد على السماع عن الآخرين. إنه سقوط (... Verfallen) الوجود الإنساني: حيث يستسلم ا هذا الأخير للعالم. صحيح أن ذلك يجلب السكينة لكنه يجلب الغربة(... Entfremdung) كذلك. غير أنه سيكون من الخطأ تفسير سقوط الوجود الإنساني باعتباره انحطاطا وبحسبانه «الجانب المظلم» من الوجود، حيث يرى هيدجر أنه على وجه الدقة برهان على وجودية الوجود إذ يظل وجودا في العالم أيا كان مدى عدم أصالته [27] وما يصنع الوجود الإنساني أمام الوقائعية أي «أمام ما هناك الخاصة بوجوده هناك التي تحدق فيه في غموض شديد»[28] هو «الحالة المزاجية»... Gestimmtsein Bofinlich heit وهي لا تظهر من أين أتى الوجود ولا إلى أين يمضي وإنما هي تظهر كونه ملقى هناك.

والحالة المزاجية الأساسية هي القلق... Angst، ويشير القلق عند

كيركجور إلى الأسمى رغم أنه يحدثه العدم، أما عند هيدجر فهو يكشف عن «العدم الذي يحدد أساس الوجود الإنساني»، وهو يرتبط بشكل وثيق بظاهرة السقوط... Verfallen والتحلل في العالم وهو في الإنسان يعني أن مصدره هو فرار الوجود الإنساني من ذاته ومن إمكانية أن يكون المرء ذاته الصحيحة، وما نهرب منه إنما هو الوجود ذاته: وبوصفه شيئا يهدد الوجود لا بد له من أن يثير القلق [29]. وبينما نجد في الاستخدام العادي أن اصطلاحي القلق والخوف يمكن أن يحل أحدهما محل الآخر، فان الخوف عند هيدجر يتعلق بالموجودات في العالم «غير أن موضوع القلق هو الوجود في العالم بما هو كذلك»[30] وهو أمر غير متعين كلية، «ليس هنا ولا هناك» وإنما «هو قريب حتى ليقطع الأنفاس ومع ذلك يظل بلا مكان»، وإذا ما تبدد القلق فإننا نقول لقد كان عدما بالفعل، والخوف هو قلق غير أصيل استسلم للعالم ولا يعرف نفسه باعتباره قلقا، وبالنسبة لهيدجر يرتبط القلق بالوجود في العالم بوصفه وجودا نحو الموت، إنه ينبع من وجودنا الإنساني نفسه، كلا بل هو الوجود الإنساني ذاته ومن ثم فالقلق ليس شيئا نفسيا[31]. ما هي أهمية مصطلح الوجود الإنساني... Dasein بالنسبة للبحث الأنطلوجي الذي قام به هيدجر؟ «بقدر ما يكون الوجود الإنساني (إنسانيا) فحسب يكون وجودا هناك»[32] ولا يتعين أن يفهم ذلك بمعنى النزعة الذاتية أو المثالية، فهيدجر لا ينكر واقعية العالم الخارجي، ولا يريد القول بان الوجو هو نتاج للإنسان، أو أنه يمكن أن يستمد من الوجود كوجود إنساني، ولكن الوجود العام والوجود الإنساني على نحو ما يفهم هيدجر المصطلح الأخير يحتاج أحدهما للآخر، فالإنسان مرتبط ارتباطا وثيقا بعدمية العالم التي تهوى[33] و «الإنسان ممثل العدم»... Der Platzhalter des Niches والوجود والعدم ينتمي أحدهما للآخر لأن الوجود متضمن في العدم فهو يقدم في حجاب (in Seinem Schleier) والعدم الذي يضعنا القلق أمامه يكشف عن عدمية الوجود الإنساني الذي تعد صفته الأساسية «الارتماء» في أحضان الموت.[34]

«الحرية نحو الموت»

غير أن تفسير الوجود الإنساني باعتباره يعني الهم (.. sorge) لا يأخذ

في الاعتبار على أية حال الوجود الإنساني في كليته، فهذا التفسير يحذف ما يمكن للوجود الإنساني أن يكونه وما يصير إليه حقا، وهو ما يمثل النهاية ذاتها أي الموت، حيث ينتمي الموت إلى إمكانية الوجود الإنساني، ويحدد عدد كل شمول ممكن للوجود، حقا إنه من المستحيل أن يعايش الوجود الإنساني هذا التوقف عن الوجود أو أن يتفهمه كشيء تتم معايشته، وتجربة موت الآخرين لا يمكن أن تكون بديلا لتلك المعايشة، فكما أن الوجود الإنساني هو وجودي أنا على وجه التخصيص فكذلك حادث الموت، و الممكن أن يموت امرؤ من أجل آخر، لكنه ما من أحد يمكن أن يحرر آخر من الموت[35]، فالموت هو أكثر من سلب الوجود الإنساني لأنه يتخلل هذا الوجود لأن «الوجود الإنساني يموت في الحقيقة طالما هو موجود»[36] والموت أمر مهدد على وشك الحدوث... media in vita in morte sumus ولا يكتمل الوجود الإنساني بالموت لأن الكثيرين يموتون في وقت مبكر للغاية، ويموت آخرون في وقت متأخر جدا، كما أنه لا يختفي ببساطة مع الموت على نحو ما يستطيع المرء القول على سبيل المثال بان الريح قد اختفت حينما كفت عن أن تهب، كذلك فان الوجود الإنساني لا يصبح «منتهيا» كالعمل الفني مثلا الذي يمكن الانتهاء منه، ولا يمكن أن يصبح «متاحا» على نحو ما يصبح مبلغ من المال متاحا حينما يتم دفعه في النهاية، وكما أن الوجود الإنساني طالما هو كائن يظل بالفعل ممثلا لما لم يكتمل بعد، فكذلك هو يمثل دائما نهايته هو ذاته، والنهاية لا تعني «الوصول إلى نهاية الوجود الإنساني... Zu-Ende-sein des Daseins) وإنما تعني «الوجود نحو النهاية... Verenden ذلك أن الموت هو نمط للوجود يحمله الوجود الإنساني على كاهله بمجرد أن يكون:

«ما أن تدب الحياة في الوجود الإنساني حتى يبلغ من العمر القدر الكافي للموت». [37]

والموت هو ظاهرة من ظواهر الحياة بالمعنى الواسع للكلمة، ويمكن أن يعتبر نفوق الحيوانات نهاية(... Vernden) لكن حدث الموت بالنسبة لهيدجر هو «نمط للوجود يكون فيه الوجود الإنساني» نحو «موته»[38] وبين الاثنين يضع هيدجر الزوال (... Ableben) فالوجود الإنساني يمكن أن ينتهي دون أن يمر حقا بحدث الموت، ولكنه أي الوجود الإنساني من ناحية أخرى لا

ينتهي ببساطة[39].

والأمر الهام في هذا التفسير الوجودي للموت هو أنه يسبق علم الأحياء وأنطولوجيا الحياة. ويقول هيدجر إن هذا التفسير وحده يقدم الأساس للأبحاث التاريخية البيولوجية والعرقية النفسية. ودراسة نماذج الموت تفترض مقدما تصور الموت من حيث أن مثل هذه الدراسة تصف الحالات والسبل التي يتم فيها توقف الحياة-، أضف إلى ذلك أن سيكولوجية حدث الموت تقدم معلومات عن حياة أولئك الذين يوشكون على الموت لا عن حدث الموت ذاته، ويرجع ذلك إلى أن الوجود الإنساني لا يموت حقا حينما يعايش الزوال الحقيقي. ويتمثل ما هو أكثر أهمية من ذلك في أن التحليل الأنطولوجي للوجود نحو الموت لا يحسم شيئا فيما يتعلق بما إذا كان وجودا آخر أسمى أو أدنى هو أمر ممكن بعد الموت، وما إذا كان الوجود الإنساني يبقى أو يفنى بعد الموت. ويتجنب هيدجر السؤال الذي يدور حول ما بعد الموت وإمكانيته ويعرب عن اعتقاده بان بوسع المرء أن يتساءل على نحو له مغزاه «عما هو بعد الموت» وذلك فحسب «حينما يفهم الماهية الأنطولوجية للموت» بل ويظل القيام بمثل هذا البحث موضع تساؤل على الصعيد النظري[40]، فالوجود الإنساني يضم ذلك الذي ينتظره، ذلك الذي يحتمل أن يقع (... Beuorstehendes)، وقد يكون هذا خوض غمار عاصفة أو بناء دار أو زيارة صديق، لكن الموت ليس شيئا محتملا من هذا النوع، فهو يميز نفسه عن الضروب الأخرى لما ينتظرنا بثلاث سمات:-

1) فهو إمكانية بالغة الخصوصية(eigenste) من حيث إنه ما يخصني أنا على وجه التخصيص.

2) وهو إمكان لا يرتبط بشيء (... unbezueglich) من حيث إن كل العلاقات بجميع ألوان الوجود الإنسانية الأخرى تنحل بالموت.

3) وهو إمكان لا يمكن للمرء أن يتخطاه (... unneberhalbare) من حيث انه يمثل الإمكان الأقصى «إمكان الاستحالة المطلقة للوجود الإنساني[41]».

وبمجرد أن يوجد الوجود الإنساني فانه يكون قد ألقي به بالفعل وسط هذا الإمكان، ويكشف ارتماء الوجود الإنساني نحو الموت عن نفسه لهذا الوجود الإنساني في ظاهرة القلق.

غير أنه إذا كان الوجود نحو الموت ينتمي أساسا وأصلا إلى الوجود

الإنساني، فمن المحتم إذن أنه يوجد كذلك في الحياة اليومية، وكما رأينا، فان الذات في غمار الحياة اليومية هي الإنسان، فكيف يفسر الإنسان وجوده نحو الموت؟ إنه يعرف الموت باعتباره كذلك أي بحسبانه موتا... ein Todesfall وكواقعة يومية، ويعرف أن المرء ميت يوما ما، لكنه لا يشعر بالانشغال، أو بالتهديد[42]. والواقع أن القول بان المرء يموت إنما يعني «أن يموت الجميع ما عداي»، وهكذا فان حدث الموت يتم التدني به إلى مستوى حدث لا يؤثر «في» وعملية تمويه الموت تلك، هذه المراوغة لفكرة الموت تسود في عناد الحياة اليومية العادية، وهي تمضي إلى حد دمغ التفكير في الموت باعتباره «خوفا رعديدا وهربا معتما من العالم [43] غير أن مثل هذه اللامبالاة المترفعة في النظر إلى الموت تجعل الوجود الإنساني يغترب عن إمكانية وجوده الأصلية.

وهذه التهدئة التي يتسم بها اغتراب الوجود الإنساني، وهذا الفرار الدائب من الموت ليس أمرا ممكنا إلا لأن التيقن من الموت يمضي جنبا إلى جنب مع الافتقار إلى اليقين فيما يتعلق بموعد حلوله... Mors certa hora incerta، لكن الوجود الإنساني يتم تسليمه بالفعل دائما للموت، فهو يموت دون توقف. وبينما يوجد الموت بالنسبة للوجود الزائف غير الأصيل في أعلى درجة من الترجيح ولكن دون يقين حقيقي-بل وإذا شئنا الدقة لقلنا أن له يقينا تجريبيا فحسب وهو ما يقل عن اليقين القاطع الذي يمكن الوصول إليه في بعض قطاعات المعرفة النظرية-نجد أن الموت يفهم، بعناد، في الوجود الأصيل نحو الموت باعتباره «إمكانية استحالة الوجود»، والموت بحسبانه مثل هذه الإمكانية هو الإمكانية الأكثر تخصيصا وتطرفا والتي في غمارها «يعدو الوجود الإنساني سابقا ذاته» (Vorpaupen ...).

ينفتح الوجود الإنساني (في الفكر) وهو يعدو قدام نفسه نحو موت مؤكد-على تهديد(Bedrohung ...) هذه الإمكانية المطلقة، وينكشف هذا التهديد المستمر من خلال القلق: «فالوجود نحو الموت هو أساسا، قلق «وفي غماره يجد الوجود الإنساني نفسه أمام عدم الاستحالة المحتملة لوجوده، فهو «يجلب الوجود الإنساني أمام إمكانية.. أن يكون ذاته»، وهنا نجد ما يمكن أن نعتبره رد هيدجر على الموت، فالمخلوق المفعم قلقا يصمم على أن «يأخذ الموت على عاتقه» ويصل إلى «حرية الموت المثقلة بالقلق»[44]

إن هذا التصميم ليس مهربا تم اختراعه بقصد قهر الموت، وإنما هو مواجهة الموت المجردة من الأوهام، غير أنه مع القلق الواقع تمضي جنبا إلى جنب «الفرحة المسلحة» إزاء إمكانية استحالة الوجود، حيث يصبح الوجود الإنساني متحررا من الدعائم التي يستمدها الوجود الإنساني غير الأصيل من أحداث العالم [45].

يستحثنا الوجود الأصيل نحو الموت ويعد لحياة جديدة، فهو يشبه الوصية القديمة القائلة بأنه لكي يعيش المرء عليه أن يموت، وإن كان يعني أن على المرء أن يصبح مدركا للتناهي الجوهري للوجود. وهكذا فان هيدجر لا يقدم بالفعل ردا عل الموت، وإنما هو يدعو الإنسان فحسب إلى تغيير حياته وإلى أن يحيا «على نحو أصيل»، ومن خلال تحقيق وجودنا جوهريا وبالضرورة باعتباره وجودا نحو الموت-من خلال هذا فحسب يمكن للإنسان أن يعلو على حياته اليومية الضيقة النطاق ليصبح ذاته حتما وليغدو حرا بصورة حقيقية.

يبدو رد هيدجر عل الموت في المقام الأول باعتباره المرحلة الأخيرة من الاتجاه المألوف لنا بالفعل عند شوبنهار وفويرباخ وزمل إلى النظر للموت لا باعتباره انقطاعا مفاجئا وإنما بوصفه كامنا في الحياة ولصيقا بها. ويبدو كذلك ولأول وهلة تمجيدا محضا وبسيطا للموت، ويذهب جولفيه... Jolivet إلى اعتباره كذلك[46] غير أن هذا التمجيد مختلف تماما عن التمجيد عند نوفاليس... Novalis الذي كان الموت في النهاية بالنسبة له بابا يفضي إلى وجود آخر فحسب، غير أن رفض هيدجر مناقشة إمكان الوجود فيما وراء الموت، لا يتعين تفسيره باعتباره إنكارا كليا لمثل هذا الإمكان. ويمكن القول بان موقف هيدجر الحقيقي هو القول باستحالة الرد على الموت على الأقل بمعنى إيمان باعث على العزاء بل واستحالة الرد بمعنى التصالح عاطفيا مع ضرورة الموت حيث انه كان يزدري، على وجه الدقة، كل إخفاء للموت وهو الأمر المميز للوجود غير الأصيل.

يقول شتيرنبرجر... Stemkrger إن هيدجر يرغب في تفهم ا الموت، وفي جعله واضحا، وأن يضفي عليه جدلا يسمح لنا بان ننظر إليه بطريقة مستقلة على أنه حدث مثير للاهتمام. لكن شتيرنبرجر نفسه يبدي تشككه في أن قلق الموت ولا معقوليته يمكن أن يخضعا لعملية الإعلاء العقلي هذه.

وقد أشار هيدجر نفسه بالفعل إلى الفارق الهائل بين موت الآخر وموت المرء ذاته. والسؤال لا يدور حول ما إذا كان التقبل الإرادي للموت والموقف المستقل يمكن أن يبعثا العزاء، وإنما يدور حول فهم الموت يقع تماما في نطاق القدرات النفسية للإنسان، ويشير شتيرنبرجر إلى أن موقف هيدجر يذكرنا بحب المصير amor.. Fati عند نيتشه. (47)

وبوسع المرء كذلك أن يرى في موقف هيدجر تشابها معينا مع وجهة نظر هيجل حينما يتحدث في مؤلفه «ظاهريات الروح» عن «وعي العبد» الذي لا يملك شجاعة تقبل الموت ونبذ الحياة و«وعى السيد» أي ذلك الذي يتقبل الموت بل ويريده. والتوتر الجدلي بين الاثنين هو ما يمكن خلف التطور التاريخي: فدور السيد هو دفع العبد إلى النضال من أجل ادرية، ذلك أن النضال من أجلها هو المضمون الحق للتاريخ.

لكن للتاريخ عند هيجل على نحو ما رأينا غاية يتحرك نحوها، أما بالنسبة لهيدجر وعلى الرغم من أن الموت يكف عن أن يكون-كما هو عند هيجل-الخصم الرهيب الذي يهاجم من الخارج وإنما ينتمي إلى الصورة الهيكلية للوجود الإنساني، وعلى الرغم من أن قلق الموت هو بالأساس أداة لتحقيق الاستبصار الفلسفي بشان معنى الوجود-فليست هناك رؤية للتاريخ تبعث العزاء وتحيد عبث الوجود الإنساني، ذلك العبث الذي يكشف عنه فيما يبدو الموت باعتباره فناء نهائيا.

غير أنه بما أن فلسفة هيجل للتاريخ وغيرها من فلسفات التاريخ المتفائلة قد أصبحت موضع تساؤل، إن لم نقل ما هو أكثر من ذلك، فان مثل هذه الإمكانية المتمثلة في إضفاء معنى أوسع نطاقا على الوجود الفردي قد تبددت. ومع ذلك فان فلسفة هيدجر تفتح آفاقا مختلفة تماما فيما يتعلق بمشكلة الموت، فحدث الموت كما يشير رودلف برلينجر يعد بالنسبة للتفكير الواقع على نحو لا خلاص منه في إرساء التفكير والتاريخ بمثابة مسيرة نحو العدم الصامت لكن تفكير هيدجر ليس تفكيرا تاريخيا، وفلسفة هيدجر على نحو ما يكشف برلينجر... Berlinger النقاب عن مضامينها الخصبة إنما تخلف هذا العدم «وراءها»، حيث إنه على نحو ما يقول برلينجر «ليس الموت نفسه هو جدل الوجود في الزمان، وإنما هو نهاية الزمان والتاريخ، وهو سقوط الوجود الإنساني والزمان وعملية الموت... إن الموت يقهر ذاته

في عملية الموت بحسبانه صعودا إلى الأبدية... ، فالموت صعود للأبدية لا بداية لها لأنه أي الموت يستخرج ذلك الذي كان هناك، فالموت بالفعل بلا انتهاء،» وطبيعة الموت تصبح شيئا قابلا للفهم من خلال حدث الموت، ذلك أن التفكير الذي يظل عبدا للزمان يمثل الموت أحجية بالنسبة له وبقدر ما يتحرر تفكيرنا من إسار الزمان تقترب هذه الأحجية من الحل وتكشف الأبدية عن نفسها في الزمان... ومن خلال الموت تنسحب من كل ما هو زماني ونلحق بكل ما هو أبدي» أي نلحق بالوجود ذاته (48).

يجد ناقد آخر هو ايفقالد فاسموث... Ewald Wasmuth أن هيدجر لا يرى «البوابة» التي يعتقد هذا الناقد أنها تنفتح هنا نحو الوجود، وما يعوقه عن ذلك إنما هو إيمانه بعلم الطبيعة، فهيدجر يخلط بين العدم الذي يوجد كسلب لشيء ما وعدم كل شيء، وهو فارق هام لاحظه بسكال بالفعل من خلال التمييز بين «لا وجود الشيء» و«عدم الشيء»، والموت ليس عدم الوجود وإنما هو في المقام الأول وبالنسبة للكافة سلب الحياة:

«... إن التناقض الظاهري الكامن في تصوره (أي تصور هيدجر) للوجود... هو تناقض ظاهري معروف منذ وقت طويل وقد طرحه جوته على لسان مفستوفيلس الذي يقول إنه «الظلمة التي تنجب النور»، وقد عرف جوته بالفعل في مجال آخر هذا اللغز الذي يبدو أن عمق تفكير هيدجر يجعله شيئا لا يمكن سبر أغواره، فحينما يرغب فاوست في الهبوط إلى «المصادر الأولى» يحذره مفستوفيليس من أنه «لاشيء ستراه في البعد الخاوي أبدا»... ويرد فاوست بأنه رغم ذلك «يرغب في أن يجرب ويأمل في أن يجد الكل في عدمك».

ويمضي هيدجر عل درب فاوست ولكن لا باعتباره خبيرا في السحر أو في «الفهم» السحري-الصوفي للطبيعة وإنما بوصفه تابعا لكانت وهيجل وكيركجور ونيتشه ودون الإحالة إلى الرياضيات حيث يعبر عن نفسه على سبيل المثال في الصياغة القائلة بان ١ على صفر = مالا نهاية.

وقد تم تأكيد هذه الصياغة التي تبدو منطوية على مفارقة، في إطار الفيزياء الحديثة حيث إنه حينما تتحول كتلة متناهية إلى «لاشيء» تظهر طاقة لا متناهية (49)».

ويمضي: فاسموث... Wasmoth إلى القول، وإن بدا غريبا ما يطرحه،

أن ما يقرره المفكر السابق لسقراط والذي يشعر هيدجر بأنه مدين له كثر من أي مفكر آخر أي بارمنيدس لا يبدو أنه أثر فيه بقدر كاف. ، وهكذا فان هيدجر لا يأبه بالتحذير القائل بأنه: «من الضروري القول والتفكير بان الوجود موجود، واللاوجود غير موجود» [3*].

غير أن فاسموث يعتقد من جانبه أن «الموت يحد الحياة لا الوجود.. وأيا كانت عظمة محاولة هيدجر للتعامل بجدية مع الموت وما يترتب عليها من نتائج على وجه العموم فانه لم يصل إلى تفسير الوجود ولا إلى أنطولوجيا جديدة، وظل ملتزما بالوجود الذي يبدو فيه الرب ميتا، ومن ثم يمكن للعدم أن يقدم نفسه باعتباره الكل»[50]. ومن الطبيعي في ضوء تأكيد هيدجر على القلق من الموت أن نتساءل عما إذا لم تكن فكرة الموت وخشيته متسلطتين عليه هو نفسه، ألا ينطبق ما يقوله جيوارديني عن ريلكه-الذي يظهر هيدجر انجذابا عميقا نحو فكره ومشاعره-على هيدجر نفسه من حيث إنه على الرغم من تمجيده الأصيل للموت «فان بوسع المرء» أن يصغي إلى ضآلة إيمانه برسالته وكثافة خوفه من الموت) ؟ [51]

وسواء أكان الأمر كذلك أم لم يكن، فان موضوعا جديدا في كتاباته الأخيرة، يمكن أن يشير إلى تغير محتمل في رده على الموت، فهو يتحدث عن بهجة جوهرها شعور المرء بأنه في (بيته)...(Heimischewerden) وبقرب المنابع المطلقة، وهي بهجة مقدسة [52]، والإنسان الذي بدا في البداية ممثلا للعدم غدا الآن حارس الوجود أو راعيه، وتحول القلق إلى مجرد تعجب... Verwunderung ودهشة(... Staunen) وغربة. (... Unheimlickeit) استسلم إلى «القرب الباعث للثقة من الوجود Naekdeseins ....) Heimatder). وتكشف رؤى الشاعر هولدرلين آفاقا جديدة، وربما كان الرد الجديد على الموت الذي ينقاد إليه هيدجر هو اليقين الباعث على العزاء بالتناسق بين الوجود الإنساني وأساس الوجود بصفة عامة، هذا اليقين الذي يعتقد هيدجر أن الإنسان الغربي لم يعرفه أو يستشعره منذ عهد الفلاسفة السابقين على سقراط.

سارتر (1905- 1980):

بينما يدور بحث هيدجر الأساسي حول معنى الوجود فان سارتر يهتم

ا ابتداء بالحرية الإنسانية، وبالطبع فان ذلك ليس كل شيء، فسارتر يتناول أيضا مشكلة الوجود ولكن بحثه تهيمن عليه مشكلة العدم، والحديث عن سارتر باعتباره حواري هيدجر الفرنسي أو بحسبانه مشبوها لفلسفته إنما يكشف عن جهل بأعمال سارتر ويعد اقترافا لتدن لا مبرر له بقيمة هذه الأعمال. يدين سارتر بالكثير لهيدجر، لكنه لا يسيء تفسيره وإنما هو يختلف معه، وربما لم يكن هذا الخلاف واضحا في أي موضع بقدر وضوحه في تحليل كل منهما لتجربة الموت.

ومن المهم أن ندرك أنه على الرغم من أن حقيقة وواقعة الموت لا تشغلان مكانة هامة في فكر سارتر تماثل تلك التي تحتلانها في فكر هيدجر فان ذلك لا يرجع إلى أن سارتر لم يواجه الموت حقا، بل الأمر على العكس فبينما يبدو أن هيدجر يتحدث عن الموت ويفكر فيه فحسب فان سارتر عاش في ظل الموت وقتا يعتد به وخاصة كعضو في المقاومة الفرنسية للنازي، وهذا القرب من الموت هو على وجه الدقة ما يترك أثره عل فكر سارتر، ففي «جمهورية الصمت» يقول:-

«أصبح النفي والأسر والموت بصفة خاصة (الذي ننكمش عادة إزاء مواجهته على الإطلاق في الأوقات الأكثر سعادة) بالنسبة لنا الموضوعات المعتادة لاهتمامنا، تعلمنا أنها ليست حوادث حتمية بل وليست أخطارا مستديمة ومحتمة وإنما يتعين النظر إليها بحسبانها نصيبنا وقدرنا، والمصدر العميق لواقعنا كبشر، وفي كل لحظة كنا نعيش المعنى الكامل لهذه العبارة الصغيرة العادية: «الإنسان فان !»، وكان الخيار الذي قام به كل منا وجها لوجه مع الموت يمكن التعبير عنه، دائما، بهذه الكلمات: «الموت أفضل من...».. وعلى هذا النحو طرحت مسألة الحرية الأساسية وجلبنا إلى حافة أعمق معرفة يمكن أن يحصلها الإنسان عن نفسه، ذلك أن سر الإنسان ليس عقدة أوديب أو عقدة الدونية التي يعانيها. إنه حد حريته الخاصة، طاقته على مقاومة العذاب والموت» [53].

ويدور الخلاف الكبير بين هيدجر وسارتر فيما يتعلق بالموت حول «الوجود تجاه الموت» الذي قال به هيدجر، فسارتر ينظر إلى موقف هيدجر باعتباره رد فعل إزاء النظرة المعتادة للموت باعتباره شيئا غير إنساني بمعنى أنه خارج الوجود الإنساني كأنه وراء جدار وأنه بما هو كذلك يفلت من التجربة

الإنسانية، غير أن هيدجر يتبع الشعراء وبصفة خاصة ريلكه الذي يحاول عندما لم يقبل اعتبار الموت توقفا مطلقا للوجود أو وجودا في صورة لا إنسانية-أن «يستعيد» الموت وذلك كما حاول مالرو أيضا، والموت ينظر إليه باعتباره الحلقة الأخيرة في سلسلة متوالية وإذا ما استعادت السلسلة نهايتها على هذا النحو، فانه يمكن إضفاء الطابع الداخلي والإنساني على الموت نفسه، فليس هناك وجه آخر للموت، إنه ظاهرة الحياة المطلقة، لكنه متعلق بالحياة رغم ذلك، أضف إلى هذا أن الموت لا يتم إضفاء الطابع الإنساني عليه فحسب وإنما هو يغدو«موتى أنا» وأصبح مسئولا عنه كما أنني مسئول عن حياتي، ونهاية حياة كل كائن إنساني تشبه عند ريلكه حياته، لأن الحياة هي تأهب للنهاية. والأمر كما يصفه سارتر. «ليست ظاهرة زوالي التجريبية والمشروطة وإنما الطابع المتناهي للحياة هو الذي يجعل حياتي وكذلك موتي منتمين الي» (54).

يقول سارتر انه بقى عل هيدجر أن يخلع صورة فلسفية على عملية إضفاء الطابع الإنساني تلك على الموت، فالوجود الإنساني يعرف بأنه وجود نحو الموت وبقدر ما يتخذ الوجود الإنساني قراره لصالح توجهه نحو الموت، فانه يحقق الحرية نحو حدث الموت، ويشكل ذاته ككل عبر الاختيار للحر للتناهي.

ويضيف سارتر «إن مثل هذه النظرية لا يمكن إلا أن تغرينا، ورغم ذلك فان أيا من العزاء الذي تبعثه هذه الآراء أو عناصر الحقيقة التي تتضمنها لا ينبغي أن تضللنا، ومن الضروري أن نعيد بحث المسالة من البداية» (55).

ويعرب عن اعتقاده بأنه حتى إذا كان الموت ممرا يفضي إلى مطلق لا إنساني فانه لا يمكن أن يعتبر نافذة تطل على المطلق، فالموت إنما يحدثنا عن أنفسنا فقط بل إنه يقوم بذلك في الإطار الإنساني فحسب، أضف إلى ذلك أن تفسير الموت بحسبانه النغمة الختامية في لحن موسيقى ينبغي أن يرفض. فعلينا أن ندرك عبث الموت. ويقول سارتر إن التشبيه الذي يستخدم غالبا ويشبه الإنسان بأنه محكوم عليه بالإعدام وسط مجموعة من الرجال المحكوم عليهم بالإعدام كذلك لكنه يجهل موعد إعدامه ويرى بعض رفاقه وهم يعدمون كل يوم-ليس بالتشبيه الصحيح تماما، فالإنسان يبدو بالأحرى كمحكوم عليه بالإعدام يعد نفسه بشجاعة للنهاية ويبذل جهدا كبيرا للقيام

بعرض طيب على منصة الإعدام، ولكنه خلال هذا الوقت نفسه يموت بالأنفلونزا، وقد فهمت المسيحية هذا، وهي تنصحنا دائما بان نعد أنفسنا للموت، وهكذا أصبح هدف الحياة انتظار الموت، وغدا الموت الخاتم الذي تدمغ به الحياة.

يقول سارتر إنه من سوء الحظ أن النصيحة التي تساق بضرورة الاستعداد دوما للموت وكذلك «التصميم» الذي يقول به هيدجر هما أمران يسهل طرحهما لا اتباعهما ولا يرجع ذلك إلى الضعف الإنساني وإنما إلى الموت نفسه حيث إن المرء، فيما يؤكد سارتر، يستطيع أن ينتظر موتا محددا لكنه لا يستطيع أن ينتظر الموت باعتباره كذلك أي بحسبانه موتا. ويجد سارتر أن هيدجر يؤدي عملا يفصح عن «خفة يد» حيا يقوم-في غمار تأكيده أن الموت هو «الشيء الوحيد الذي لا يمكن لآخر أن يؤديه بدلا مني- بإضفاء فردية لا نظير لها على الموت ويجعله «موتي أنا» ثم يضفي الطابع الفردي على الوجود الإنساني ذاته. غير أن سارتر يذهب إلى القول بأنه ليس بوسعي أن أتحدث عن موتي إلا بعد أن أضع نفسي بالفعل في منظور الذاتية، فذاتيتي هي التي تجعل موتي كذلك أي تجعله موتا متعلقاً بي. لكن من بين مقدمات فلسفة سارتر الأساسية وهي مقدمات تجعله يختلف مع ديكارت، القول بان الإنسان في وعيه يدرك في الحال وجود الآخرين وأنه أكثر تيقنا من هذا مما هو متيقن من نفسه، ذلك أن الوعي بالنسبة لسارتر يبدو على المستوى السابق على التأمل وعالمه هو عالم الذاتية المتداخلة.

أما فيما يتعلق بانتظار الموت فان لكلمة الانتظار بصدد الموت معنين، فبوسعنا أن نتوقع الموت من حيث المبدأ، وبمقدورنا أن ننتظر الموت، وهذا الأخير ليس ممكنا إلا في مثال من حكم عليه بالإعدام وتحدد موعد للتنفيذ في يوم وساعة معينين. وفيما عدا ذلك فان الموت هو شيء يمكننا أن نضعه موضع الاعتبار، لكنه يحتفظ بسمته الأساسية باعتباره الطارئ الداهم. ولا يمكن في ظل الظروف العادية التنبؤ بحلول الموت في-موعد محدد وبالتالي انتظاره. وثمة فارق كيفي يعتد به بين الموت من خلال الشيخوخة والموت السابق لأوانه، حيث إن الموت الذي يحل مع التقدم في العمر يجعل الحياة أمرا محدودا ومقيدا. ولكن بوسعنا في غمار انتظار مثل هذا الموت أن نحدد أهدافا في الحياة بإزاء الخلفية العامة لتناهي

الحياة، لكن انتظار الموت السابق لأوانه هو توقع لكون حياة المرء مشروعا فاشلا، وإذا كانت هناك فحسب ضروب الموت من خلال الشيخوخة من ناحية والموت في ساحة الإعدام من ناحية أخرى لكان بمقدور الإنسان الحديث عن الموت بأي من المعنيين المذكورين قبلا، لكن الطابع المميز لمعظم ضروب الموت إنما يتمثل على وجه الدقة في أنها تفاجئ أولئك الذين ينتظرونها، ويمكن أن يخدعهم لا موت يقبل قبل موعده فحسب وإنما كذلك موت يحل متأخرا عما هو متوقع. والمعنى الذي يرغب سارتر في-إيضاحه هو أننا إذا لم نكن شيئا إلا هذا الانتظار أي الوجود نحو الموت، فإننا سوف نبقى بعد أنفسنا لأننا سنموت إما قبل أن تكتمل مهمتنا وهي انتظار الموت أو بعد تحققها، ونادرا ما سنموت من خلال العزم أو التصميم ، فالصدفة تقرر طريقة موتنا، أي ما إذا كنا سنموت قبل الأوان أو من خلال الشيخوخة، وهي لهذا السبب تحوم الموت من كل إمكانية لكونه مثل خاتمة متناسقة للحن موسيقي، ولهذا السبب فان الموت ينبغي أن ينبعث من اللحن، وباختصار فان «الموت ليس إمكانيتي.. وإنما هو الإحباط المحتمل دائما لما هو ممكن بالنسبة لي والذي يقع خارج نطاق إمكانياتي». وإذا لم يكن يوم وساعة موتي محددين بمعرفتي وإنما من خلال «سياقات الكون» فليس بمقدورنا أن نقول أن الموت يمنح معنى للحياة ذلك أن المعنى يأتي فحسب من خلال الذاتية، «ولأن الموت لا يضرب جذوره في حريتنا فليس بمقدوره إلا أن يحرم الحياة من كل معنى»[56].

يذهب سارتر إلى القول بأنني إذا نمت توقعا(... attente) وتوقعا للتوقع وهلم جرا، وإذا كان موضوع توقعي الأخير ومن يتوقع قد أوقفا فجأة فان هذا التوقع، وهذا الانتظار، يتخذ بصورة تراجعية طابع العبث، ويضرب مثالا لذلك شابا يطمح إلى أن يصبح كاتبا عظيما ويموت على وجه الدقة في الوقت الذي يعد فيه للبدء في رائعته الكبرى، فكافة مشروعات حياته التي تتمثل في الاستعداد لأن يصبح كاتبا عظيما تفقد كل معناها، بل إننا لا نعرف ما إذا كان سيحقق نجاحا لو أنه كان قد كتب رواية عظيمة. ويستنتج سارتر أن «الموت ليس أبدا ذلك الذي يمنح المعنى للحياة وإنما هو على العكس ذلك الذي يحرم الحياة بالفعل من كل مغزى، وإذا كان علينا أن نموت فان حياتنا تخلو من المعنى لأن مشكلاتنا لا تتلقى أي نوع من الحل

ولأن معنى المشكلات ذاته يظل دونما تحديد»[57].

ويمد سارتر نطاق هذه الرؤية القائلة بان الموت لا يمكن أبدا أن يمنح الحياة معنى، لتشمل كذلك الموت من خلال الانتحار، فهو حدث من أحداث الحياة وباعتباره كذلك فان المستقبل وحده هو الذي يمكن أن يمنحه معنى، ولكنه لكونه عملا من أعمال حياتي فانه يرفض هذا المستقبل، وبالتالي يظل بغير تحديد تماما. وإذا لم أمت من جراء محاولتي الانتحار فإنني قد أعتبره فيما بعد جبنا حيث إنه سيتضح لي أن هناك حلولا أخرى كانت ممكنة كذلك، ولكن بما أن هذه الحلول لا يمكن إلا أن تكون مشروعاتي الخاصة فأنها لا يمكن أن تنفذ اللهم إلا إذا عشت، وهكذا فان الانتحار أيضا عبث يؤدي إلى أن تغدو الحياة غارقة في العبث [58].

من الضروري قبل مواصلة عرض آراء سارتر فيما يتعلق بالموت أن نتناول باقتضاب المعتقدات الأساسية لـ «الأنطولوجيا الظاهراتية» التي قال بها والاصطلاحات الخاصة التي يستخدمها، لما هو كائن ملقى هناك (أي ما يدعوه هيدجر(... Du Seiende) لا يمتلك أساسا لوجوده، وإنما هو معتمد عل غيره بصورة صارخة وغير قابل للتفسير ويسبق وجوده ماهيته، كما أنه في ذاته «مكتمل» و «متصلب» ومن ثم فان سارتر يدعوه.. en-soi أي في ذاته[*4] وليس هناك مكان للحرية فيه، فكيف يمكن إذن أن يكون في العالم إنسان حر وعارف ؟ أن ذلك ممكن لأنه إلى جوار الوجود العام هناك ؟ضرب آخر من الوجود يدعوه سارتر Le Pour-soi أي من أجل ذاته، الذي هو النمط الإنساني المحدد للوجود، وهذا الوجود من أجل ذاته إذن مماثل للوجود المتعين.. Dasei عند هيدجر والوجود الإنساني..Existenz عند يسبرز.

ولكن بما أن كل ما هو موجود يتعين في المقام الأول أن يكون وجودا في-ذاته فان سارتر يستنتج أن الوجود من أجل-ذاته لابد أن يكون لا وجود أي لابد أن يتخلله العدم Le Neant، فلا يوجد العدم قبل الوجود أو خارجه وإنما في وسطه، والوجود من أجل ذاته أي وجود الإنسان ينشا لأن الوجود يعدم ذاته. ويبرهن سارتر على أن الوجود من أجل-ذاته هولا شيء من خلال الإشارة إلى أن هناك وقائع سلبية، وحيث إن العدم لا يمكن أن يأتي من الوجود في ذاته، فان أصله يمتد إلى الإنسان، فالإنسان هو حامل العدم، ولا يعني ذلك أن الإنسان هو تجسيد للعدم لأنه كذلك وجود في ذاته

من حيث: جسده، وآنيته، وعاداته، وإذن فان ما هو إنساني فيه، على وجه التخصيص، أي كونه من أجل ذاته هو الذي يعد عدما ومصدرا للعدم. وعدم الوجود من أجل ذاته يبدو في حريته، فالحرية هي الجانب غير المحدد الذي يعد عدما، وهي ليست صفة تضاف إلى الوجود من أجل ذاته وإنما هي متحدة معه، وتتمثل نتيجة هذا في أن الإنسان ليست له «طبيعة»، بل أن الإنسان ليس كائنا أولا ليكون حرا فيما بعد، إذ ليس هناك فارق بين كونه إنسانا وكونه حرا، فماهية الإنسان هي حريته، وهو محكوم عليه بان يكون حرا.

ويتميز الوجود من أجل-ذاته بثلاثة نزوعات متخارجة... ek-stases نزوع متخارج نحو العدم ونزوع متخارج نحو الأخر، ونزوع متخارج إلى الوجود، والنزوع المتخارج الأول إنما هو إلى الحرية والوعي حيث يفهم الوعي هنا باعتباره وعيا سابقا على التأمل. والنزوع المتخارج الثاني هو للوجود من أجل-الأخر، حيث يعتقد سارتر أنه لا يتعين علينا أن نثبت وجود الآخر لأنه معطى لنا بصورة مباشرة وذلك على سبيل المثال في ظاهرة الخجل كما أننا نمتلك الدافع الجنسي لا لأن لنا أعضاء تناسلية وإنما على العكس لأن الإنسان جنس بصورة جوهرية أي أنه وجود من أجل الأخر وذلك هو السبب في أننا نمتلك هذه الأعضاء. والعلاقة الأساسية بين الضروب المختلفة للوجود من أجل ذاته إنما هي علاقة محاولة كل منها السيطرة على حرية الآخر.

الآن بوسعنا أن نمضي قدما في عرضنا لأراء سارتر. يذهب سارتر وهو يؤكد أن ملاحظاته ليست مستمدة من تأمل الموت وإنما من تأمل الحياة إلى أنه:

«ليس هناك مكان للموت في وجود هو «من أجل ذاته» لأن الوجود من أجل ذاته هو وجود يتطلع إلى ما بعد... After « ... وانتظار الموت يدمر ذاته حيث إنه سلب لكل انتظار، ومشروعي نحو موت ما هو أمر يمكن فهمه (الانتحار، الاستشهاد، النزعة البطولية)، لكن مشروعي نحو موتي باعتباره إمكانية غير محددة لعدم تحقيقي للمزيد من الحضور في العالم ليس قابلا للفهم حيث إن هذا المشروع سيكون تدميرا لكل المشروعات، وهكذا فإن الموت لا يمكن أن يكون إمكانيتي الصحيحة بل إنه لن يكون حتى واحدة

من إمكانياتي».

غير أن الموت ليس فحسب إبطالا لمشروعاتي أو مشروعا يدمر كافة المشروعات، وإنما هو كذلك انتصار لوجهة نظر «الأخر» وهذا هو ما يعتقد أن مالرو... Malraux كان يعنيه حينما قال إن «الموت يحول الحياة إلى مصير».

وحينما يكف الوجود من أجل ذاته-عن الحياة فان ماضيه لا يلغى وإنما تغدو حياتي «مثبتة» بدلا من أن تصبح كلا متناسقا، ومعناها يثبت للأبد من خلال «الشمول المفتوح» الذي هو الحياة التي تم توقفها [59].

ومن سمات الحياة التي انتهت أن يصبح الآخر حارسها، وذلك لا يعني فحسب أن الأخر وحده يمكن أن يمنع «ذبول» حياة المتوفى والقطع الكامل لعلاقاته بالحاضر وإنما أن العلاقة بالميت هي بنية جوهرية (للعلاقة الأساسية) «بالوجود من أجل الآخر»، وفي غمار مناقشة الموقف إزاء الموتى- حيث إن نسيانهم هو كذلك موقف-فان سارتر يصل إلى استنتاج أن الفارق بين الحياة والموت هو أن الحياة تقرر معناها لأنها دائما في «تعطل مؤقت»- وهي تمتلك القدرة على النقد الذاتي والتحول الذاتي اللذين يسمحان لها بان تعرف بأنها «لم تتحقق بعد»، ولا تكف حياة الموتى كذلك عن التغير ولكن الأمر «انتهى» بالنسبة لها، ويعنى هذا أن السباق قد انتهى بالنسبة لها وأنها ستتعرض لهذه التغيرات دون أن تكون مسئولة بعد عنها، فلا شيء يمكن أن يقع لها من «الداخل» إذ هي مغلقة تماما ولاشيء يمكن أن يلجمها بعد الآن، لكن معناها لا يكف عن أن يعدل وإن كان هذا التعديل من الخارج»[60]

أن الموت لا ينتمي إلى البنية الأنطولوجية لما هو من أجل ذاته، وإلى هذا الحد فانه انتصار للآخر على ذاتي، وهو يشير إلى الحقيقة الأخرى الأساسية وإن كانت معتمدة على غيرها كلية ألا وهي حقيقة وجود الآخر.

وباختصار فان سارتر يقول إن «علينا أن نستنتج في معارضة ما يقوله هيدجر أن الموت وهو أبعد ما يكون عن أن يمثل إمكانيتي الخاصة هو واقعة عرضية وهي باعتبارها كذلك تهرب منى من حيث المبدأ... وليس بوسعي أن اكتشف موتي أو أنتظره أو أن أتخذ موقفا حياله لأنه ذلك الذي يكشف عن نفسه باعتباره غير قابل للاكتشاف، لذلك الذي ينزع سلاح

كافة التوقعات... الموت واقعة خالصة شان الميلاد، يأتي إلينا من الخارج، ولا يمكن التمييز أساسا بينه وبين الميلاد وهذا التوحيد بين الميلاد والموت هو ما ندعوه «بالوقائعية»[61] [5*].

ويبدو أنه ينتج مما سبق أن الموت ينبغي أن يقيد إلى حد كبير حريتنا، وتلك قضية هامة عند سارتر، وهو يتساءل عما إذا كنا في غمار تنكرنا للوجود نحو الموت الذي قال به هيدجر لا ننبذ بالفعل وإلى الأبد إمكانية إضفاء معنى بصورة حرة على حياتنا الأمر الذي نتحمل نحن مسئوليته، غير أنه يعتقد أن العكس هو الصحيح على وجه الدقة وأن الموت وهو يكشف لنا عن نفسه وعما هو عليه بالفعل إنما يحررنا من ضغطه المزعوم[62].

ويصر سارتر على الفصل التام بين فكرة الموت وفكرة التناهي، وعادة ما يتم افتراض أن الموت هو الذي يشكل ويكشف لنا تناهينا، وهكذا فان الموت يتخذ فكرة الضرورة الأنطولوجية، ويبدو هيدجر بصفة خاصة وقد أرسى نظريته عن الوجود نحو الموت بكاملها على هذا الاتحاد بين الموت والتناهي، غير أن سارتر يعتقد أنه قد اكتشف لدي بحثه للأمر عن كثب أن مثل هذا الاتحاد غير صحيح وأن الموت هو حقيقة مشروطة تنبع من الوقائعية، وأن التناهي هو بنية أنطولوجية لما هو من أجل ذاته:

«سيظل الواقع الإنساني متناهيا حتى وإن كان خالدا لأنه جعل نفسه متناهيا من خلال اختياره أن يكون إنسانيا، وأن يكون المرء متناهيا يعنى في الحقيقة أن يكون ذاته وأن يحدث نفسه بما هو عليه وأن يوجه نفسه نحو ممكن في ظل استبعاد إمكانيات أخرى، وهكذا فان حدث التحرر ذاته هو افتراض وخلق للتناهي، فإذا كنت «أجعل» نفسي فأني أجعلها متناهية وبهذا تصبح حياتي فريدة، ومنذ هذه اللحظة فصاعدا فانه يحرم علي حتى وإن كنت خالدا أن أستأنف أفعالي، وعدم قابلية الصفة الزمانية لأن تعكس هي التي تمنعني من ذلك وهي لا تعدو أن تكون البسمة الحقيقية للحرية التي «تضفي الطابع الزمني» على نفسها... وليس الموت بحال بنية أنطولوجية لوجودي على الأقل ليس بقدر ما هو«من أجل ذاته»، فهو«الأخر» الذي هو فان في وجوده، لا موضع للموت في الوجود من أجل ذاته، فهذا الأخير لا يستطيع أن ينتظر نحوه الموت ولا أن يجعله فعالا ولا أن يوجه ذاته نحوه، فهو ليس بحال أساس تناهيه.. [63].

ما هو الموت إذن ؟ إنه لا يعدو أن يكون جانبا معينا من جوانب «الوقائعية»[64] ومطهرا للوجود من اجل الآخر» أي لا يعدو أن يكون «ما هو معطى»، وإذا كان من العبث أن يتوجب علينا أن نولد، فمن العبث أنه يتعين علينا أن نموت، ومن ناحية أخرى فان هذه العبثية تطرح ذاتها باعتبارها اغترابا[65] دائما «للوجود كإمكانية» الذي لم يعد إمكانيتي بل إمكانية «الآخر»[66]... وليس الموت إمكانيتي بالمعنى المحدد أعلاه، وإنما هو موقفي الحدي باعتباره الجانب المقابل الذي اختير والذي يند عن اختياري إن شبح الموت يحوم حولي باعتباره المشروع الذي لا يمكن تجنبه».

لكن «الموت لا يتربص بي» تماما، فهو لا بد أن يحمل على كاهل ذاتي لا اعتباره إمكانيتي وإنما بحسبانه الإمكانية المتبقية، فليس هناك المزيد من الإمكانيات بالنسبة لي، وتظل الحرية التي هي حريتي شاملة ومتناهية، لا لأن الموت لا يقيدها وإنما لأنها تواجه هذا الحد، فالموت ليس بحال عقبة تقف في طريق مشروعاتي وإنما هو مجرد مصير يقع في مجال آخر بالنسبة لهذه المشروعات «أنني لست حرا في أن أموت، وإنما أنا فان حر»[67].. ومن ثم فانه ليس بوسعنا أن نفكر في الموت أو ننتظره أو نسلح أنفسنا ضده، ولكن مشروعاتنا باعتبارها مشروعات هي في الوقت نفسه، مستقلة عنه، وليس ذلك على نحو ما يؤكد المسيحيون من خلال الإيمان الأعمى أو سوء الطوية، وإنما من حيث المبدأ. وعلى الرغم من أن هناك مواقف محتملة لا حصر لها إزاء الموت فأنها لا يمكن أن تصنف باعتبارها «أصيلة» و «غير أصيلة» لأننا دائما نموت «في غمار الصفقة»[68].

ويشير سارتر إلى أن هذه المناقشة للموت ناقصة وأنها تهدف أساسا مع مناقشات: مكاني، وماضي، والوسط المحيط بي، وجاري-إلى إيضاح مفهوم (الموقف (... situation) [69].

وعلى الرغم من ذلك فان سارتر وإن كان يخضع مناقشة الموت لمناقشة (الموقف) فإنه يدلي إلينا بالمزيد من آرائه فيما يتعلق بالموت، وعلينا أن نبحث في المقام الأول المفاهيم الأساسية الثلاثة التي تقوم عليها فلسفته أي السلب، والحرية، والموقف.

ويستمد السلب مصدره من العدم وفي هذا يتفق سارتر مع هيدجر، وحين يتساءل سارتر عن مصدر العدم فانه يتجاوز هيدجر الذي يعد العدم

متعاليا أو عالما أعلى، إن صح التعبير، أما سارتر فهو يجد العدم في قلب العالم في قلب الوجود «كالدودة»[70].

أما فيما يتعلق بالحرية فان سارتر لا يعترف بصحة حجة الشعور العام التي تنكر الحرية وتصر على ضعفنا، وتذهب إلى القول بان الإنسان وهو أبعد ما يكون عن صنع نفسه يبدو وقد صنعه المناخ في الأرض، والجنس، والطبقة، واللغة، والتاريخ، والجمع الذي يشكل جزءا منه، والوراثة، والظروف الخاصة لطفولته، والعادات المكتسبة، والأحداث الصغرى والكبرى في حياته.

غير أن سارتر يمضي إلى القول بان كمية «عداء الأشياء لا يمكن أن يكون حجة ضد حريتنا، حيث إنه من خلالنا أي عبر الوضع السابق لنهاية ما، تنشأ كتلة العداء تلك، ويقول إن الصخرة التي تقاوم بقوة محاولتنا لزحزتها يمكن أن تصبح مصدر عون يعتد به لنا إذا قررنا استخدامها كنقطة إشارية في مسح معالم الطبيعة ودراستها، وما هو أكثر أهمية من ذلك أن الشعور العام لا يرى أن الصياغة القائلة بان المرء حر لا تعني «الحصول على ما يرغبه المرء» وإنما تعني «عزم المرء على أن يريد (بالمعنى الأوسع نطاقا للاختيار) من خلال ذاته» وبتعبير آخر فأن «النجاح لا يترتب عليه شيء بالنسبة للحرية» [71].

ويوضح سارتر أنه ينبغي التمييز بين المفهوم الشائع والتجريبي للحرية (الذي يأتي نتاجا للظروف السياسية والتاريخية) حيث الحرية تتحد مع «ملكة تحقيق الأهداف المختارة» وبين المفهوم الفني والفلسفي حيث تعني الحرية استقلال الاختيار فحسب»، وبهذا المعنى الأخير وحده يستخدم سارتر هذا الاصطلاح، وذلك أمر له أعظم الأهمية حيث انه يقضي على العديد من ضروب سوء الفهم التي تدور حول عبارات سارتر. غير أن سارتر يشير إلى أن وصفه للحرية لا يميز بين النية والفعل، ويفترض الاختيار مسبقا بداية للفعل وإلا لما أمكن التمييز بينه وبين الحلم أو الأمنية، فمن العبث الإصرار على القول بان السجين حر دائما في مغادرة السجن، لكن بوسعنا القول بأنه حر دائما في السعي وراء الهرب أو في السعي وراء أن يتحرر وهو ما يعني أنه أيا كان موقفه فبوسعه أن «يشرع» في الهرب... Project وأن يعلم قيمة مشروعة.. project من خلال البدء في تنفيذ الفعل، فإذا ما طبقنا هذا على ما يقوله سارتر عن الإنسان باعتباره فانيا حرا

وليس حرا من أجل الموت، فانه يوضح أن سارتر يعني أن بمقدور الإنسان أن يختار الموت ولكنه لا يستطيع أن يموت وفقا لمشيئته، وأخيرا فان للحرية طابعا، ينطوي عل مفارقة... Paradoxical ، فليس هناك حرية إلا «في موقف» وليس هناك موقف إلا من خلال الحرية، والواقع الإنساني يصطدم في كل مكان بعقبات لم يخلقها، لكن ضروب المقاومة والعقبات تلك لا معنى لها إلا من خلال الاختيار الحر الذي هو الواقع الإنساني [72].

وهذا الاختيار الحر يستلزم المسئولية، فالإنسان فيما يرى سارتر«محكوم عليه بان يكون حرا» ! وباعتباره كذلك «فانه يحمل على كاهله عبء العالم بأسره» أي انه مسئول عن العالم بالمعنى العادي لهذه الكلمة باعتباره المبدع غير المنازع للأحداث أو لموضوع م [73].

ولما كان الوجود لذاته مسئولا فإن عليه أن يتحمل إلى جانب الوعي المغرور بأنه مبدع موقفه الخاص-عليه أن يتحمل مسئولية كافة ضروب الاختلال الأكثر سوءا والتهديدات. ويرى سارتر أنه لا معنى للشكوى حيث إنه ما من شيء خارجنا يقرر ما نشعر به وكيف نعيش وما نحن عليه. «ليست هناك مصادفات في الحياة» وهو يشرح ذلك من خلال مثال استدعاء المرء للخدمة العسكرية خلال الحرب: «إنها حربي أنا، حيث إني أستحقها لأن بوسعي دائما الهرب منها سواء بترك الخدمة أو حتى-عبر الانتحار»، وذلك أمر مثير للاهتمام من جانبين، فأولا لا يبدو أن سارتر يكف عن التفكير في أن العلاج قد يكون أسوأ من المرض، لكنه معني بإثبات النقطة التي يطرحها وهي أن الإنسان مسئول عن العالم وأنه لا معنى للتساؤل «ماذا كان يمكن أن يكون حالي لو أن الحرب لم تقع؟» حيث إنه فيما يقول «إني أنا هذه الحرب» وذلك من خلال اختياري لنفسي كأحد المعاني الممكنة للأزمنة التي أعيش فيها وهو المعنى الذي أدى على نحو لا يمكن إدراكه إلى الحرب [74].

وثانيا: فانه يظهر أن الموت أو على الأقل الموت الاختياري يبدو بالنسبة لسارتر«الباب المفتوح دائما» الذي كان ابكتيتوس قد تحدث عنه بالفعل، وهكذا فان الموت هو بالنسبة لسارتر وسيلة لتأكيد حرية المرء، ولكن ماذا عن تلك الأمثلة الغالبة التي لا تقع في إطار الصيغة القائلة «الموت أفضل من... ؟» لسوف نرى ما يبدو عليه رد سارتر في هذا الصدد حينما نبحث

ما يقوله عن ميلادنا الذي يعد عبثيا عنده شانه شان الموت تماما.

إن ما قاله عن الحرب ينطبق كذلك على الميلاد، فالقول بـ «أنني لم أطلب أن أولد» هو «طريقة ساذجة لتأكيد وقائعيتنا» وأنا مسئول كذلك عن ميلادي لأنني مسئول عن كل شيء باستثناء مسئوليتي، وكل شيء يقع كما لو كنت مجبرا على أن أكون مسئولا والقول «بأنني مهجور في العالم» لا ينبغي أن يفسر على أنه يعني كون المرء سلبيا في كون معاد hostile وإنما على أنه:

«وحيد أنا في العالم الذي أتحمل مسئوليته كاملة، وأرتبط على نحو لا فكاك منه بمسئوليتي تلك حيث إنني مسئول كذلك عن رغبتي في التخلي عن المسئولية. ورفض التحرك والبقاء سلبيا إنما هو اختياري كذلك، وليس بمقدوري الخجل من كوني قد ولدت ويمكنني أن أدهش لذلك أو أسر به. وبمقدوري في غمار محاولة التخلص من حياتي أن أؤكد أنني قد وجدتها سيئة وبمقدوري أن آسف لأني قد ولدت لكنني في هذا كله أختار بمعنى من المعاني كوني قد ولدت، وهذا الاختيار أملته الوقائعية تماما حيث أنني ليس بمقدوري أن أختار ومن ثم فليس بوسعي أن أتساءل «لم ولدت ؟» أو أن ألعن يوم مولدي أو العن أنني لم أطلب أن أولد حيث أن هذه المواقف المختلفة حيال مولدي لا تعدو أن تكون إلا تقبلا للمسئولية كاملة عن هذا الميلاد وعمن جعله ميلادي أنا [75].

وسوف يبدو أن الحجة ذاتها ينبغي أن تنطبق على موتي، ولكن من الجلي أنه ما لم يكن موتا تطوعيا فليست هناك إمكانية للاختيار، أو بالأحرى هنالك اختيار لكيفية الموت، وهذا هو ما يبدو أن سارتر يعنيه حينما يختار بطل قصته «الجدار» أن يموت لا على الوجه الصحيح.» ولن يبدو ذلك ردا مرضيا لأولئك الذين يضيقون ذرعا بواقعة الاضطرار للموت ويرغبون في العزاء، وجلي أنه بالنسبة لسارتر فان مسالة العزاء بأسرها تلك فيما يتعلق بفنائنا أي المسألة التي اعتبرها شوبنهاور المهمة الرئيسية للفلسفة (أو للدين) هي مسالة لا أهمية لها، وكان من شانه أن ينظر إلى أي محاولة للوصول إلى العزاء باعتبارها تقييدا فضوليا للحرية، وكان حريا به أن يقول أن الشكوى لا طائل وراءها وأن الاحتجاج لا معنى له وأنه من السذاجة على نحو يقيني أن يتساءل المرء لماذا يتعين علينا أن نموت، غير

أنه من السهل تفهم صرامة سارتر الذهنية باعتبارها نتيجة لخبرته «بلزوجة» الوجود ولنظرته إلى الإنسان بحسبانه إخفاقا.

إن التحليل النفسي الوجودي كما يفهمه سارتر [76] هو الذي يقول لنا لم «كان الإنسان إخفاقا، وذلك بأخبارنا بما يسعى إليه» وهو يبين أن ما هو من أجل ذاته «ينشد شيئا واحدا فحسب: أن يكون»، ولأنه عدم فانه يرغب في الوجود، ولكنه لا يرغب في أن يكون وجودا في-ذاته حيث أن ما هو في-ذاته لزج ودبق ويثير الغثيان لدى الإنسان، والإنسان يرغب في أن يكون كلا من الوجود في ذاته ومن أجل ذاته في آن معا، الأمر الذي يعني بأنه يرغب في أن يكون إلها. غير أن هذه العاطفة هي على العكس من عاطفة المسيح[*6]، فالإنسان هنا يخسر نفسه لكي يصبح إلها «لكن فكرة الإله هي فكرة متناقضة ونحن نخسر أنفسنا عبثا، ذلك أن الإنسان عاطفة لا طائل وراءها[77].

ولكن بينما الإنسان «عاطفة لا طائل وراءها» فانه في الوقت نفسه كل شيء كذلك، فهو خالق نفسه وخالق الكون، إنه على نحو لا يمكن التخلص منه واقع في غمار «موقف» عضوي، اقتصادي، سياسي، وثقافي ورغم ذلك فانه «يختار نفسه في موقف» وبالتالي يختار الموقف ذاته، وباختياره نفسه يصبح ما جعله هو من نفسه وهو باعتباره كذلك يشرع لنفسه وللبشرية جمعا «ليس الكائن البشري ذلك الكائن الذي تكشف من خلاله ضروب السلب في العالم فحسب وإنما هو أيضا ذلك الكائن الذي يستطيع اتخاذ مواقف سلبية نحو نفسه» [78]. ولكن في هذه الحالة يؤخذ الفرد الحر على أنه «المطلق» على وجه التقريب، وبوسع المرء أن يقول إن الحرية تكتسب بالنسبة لسارتر كافة زخارف البديل الديني.

ما الذي يستطيع الفاني الحر القيام به في مواجهة الموت في عالم مات الرب فيه؟

إن بمقدوره أن يلجا إلى ما يمكن تسميته بالكمال، فالبطل في قصة «الجدار» إذ يدرك عل حين غرة أنه لا يرغب في أن «يموت كحيوان» بل أن يفهم . ومن سؤ الطالع أننا لا نعرف ما يرغب في أن يفهمه، فهل يرغب في فهم معنى الموت ؟ وحيث انه بجلاء لا يستطيع أن يفهم فانه يرغب على الأقل في أن يموت «على الوجه الصحيح وبطريقة سليمة».

غير أن قصة سارتر تمضى إلى إيضاح عبث الكما ل، فالبطل إذ يؤثر الموت على خيانة صديق له، يخون هذا الصديق دونما قصد ويجلب له الموت ويظل هو على قيد الحياة.

ورغم ذلك فان للموت عند سارتر بعض الجوانب الإيجابية: فهو-أي الموت-يكشف النقاب عن حريتنا وهذه هي وظيفته الأولى، بل أن المرء قد يتجاوز ذلك فيذهب إلى القول بان الموت لا يحقق فحسب الكشف عن الحرية بل يحرر الإنسان بالفعل من عبء الوجود، وربما كان جولفيه... Jolivet على حق إذ يوجه اللوم لا إلى هيدجر وحده وإنما إلى سارتر كذلك لتمجيدهما للموت [(79)].

ولكن إذا لم يشارك المرء سارتر في تجربته الوجودية «للزوجة» الوجود وإذا لم يكن بمحض الصدفة في موقف يقول فيه «الموت خير من...» فان الموت يظل «العدو الأكبر».

ويبدو الموت بالنسبة لمعظم الناس وكأنه يحرم الحياة من أي معنى فهو يجعلها بلا معنى، وترجع أهمية آراء سارتر والنطاق الواسع الذي يتم فيه مناقشتها، أساسا، إلى حدة مشكلة معنى الحياة بالنسبة للإنسان المعاصر، فها هو ذا فيلسوف قدير ومحنك يؤكد ما شعر به الكثيرون منذ اليوم الذي اكتشف فيه الإنسان أنه فان.

أما أن كانت فلسفة سارتر ستصبح مصدرا لليأس أو تحديا لتنفيذ حكمه بعبثية الحياة والموت فذلك أمر سيعتمد على استعدادنا لاستخدام حريتنا التي دافع عنها سارتر بقوة بالغة للبحث، بقوة جديدة، عن معنى الحياة.

جرائيل مارسيل (1889-) [(7*)]

إن تجريد هيدجر للموت من سلاحه باستيعابه في إطار وعي المرء وإخضاع سارتر الموت للحرية هما، أساسا موقفان بإزاء الموت، ومن الجلي أنهما ليسا كافيين كردين على الموت، فالمرء تغلبه ضروب الأسى إزاء الفرص المهدورة في الحياة، ويتملكه الحزن النابع من الفراق الذي يبدو قاطعا لمن يحبهم ، ويغمره إحساس واضح بعبث الدمار الكلي الذي يصيب ما يبدو أنه الخير الأسمى.

ولقد كان لحالة القلق إزاء الموت تأثير أعظم على فكر الفيلسوف المسيحي الوجودي جابريل مارسيل [80] مما لها على فلاسفة الوجود الآخرين، فالموت يتمثل منذ البداية ذاتها كدعوة دائمة لليأس، وربما يرجع وعي مارسيل الحاد بالفناء إلى موت أمه حينما كان طفلا في الرابعة من عمره [81]. لكن ثمة مفارقة... Paradox في قلقه المقيم إزاء الموت والفناء حيث غدا كاثوليكيا في عام 1929 وباعتباره كذلك كان من المتوقع أن يكون قد عثر على الرد المنشود والقاطع، ويطرح هو نفسه تفسيرا لانشغاله المتواصل بموضوع الموت حينما يقول إن هناك «جزءا منى لم يتنصر بعد» وإلى هذا الجزء يوجه مارسيل[82] حديثه. ومما يميزه كذلك أنه كفيلسوف كان يدفعه دافع قاهر إلى فحص التجارب وضروب الحدس في ضؤ العقل، غير أن هذه الرغبة في تبرير مبررات القلب عن طريق العقل الطبيعي لا تقتضي أن يتشكك في وحي المسيحية الكاثوليكية، فالأمر لا يعدو أن يتمثل في الاقتناع بان الإيمان لا يقدم حلولا قاطعة لمشكلات الإنسان ذلك أن الإيمان يلقى الضوء فحسب على هذه المشكلات دون أن يكون قادرا على حسمها. وكما لاحظ أحد النقاد فان الدين بالنسبة لمارسيل لا يهدئ أو يمحو قلق النفس الإنسانية، وإنما هو يجعلها متوهجة بالحياة ويجعلها أكثر رهافة وعمقا، وفيما يتعلق بصفة خاصة بالموت فانه يقول بان «المماحكات اللاهوتية ليست أفضل من الردود التي يطرحها العلماء دونما طائل».

غير أنه من الصعب أن نقرر ما إذا كان موته هو أو موت الآخرين هو الذي يعنيه بصورة أكبر وهناك في كتابه «الوجود والملكية» تلك الفقرة الهامة التي يرجع تاريخها إلى 22 مارس 1931 والتي يقول فيها: «(يوم من أيام الأحد الحزينة) الزمان منفتح نحو الموت-نحو موتي-نحو حتفي، هوة الزمان، الدوار في وجود هذا الزمان الذي يكمن موتى في قراره، والذي يمتصني في أعماقه»[83].

ومن ناحية أخرى وجه ليون بونشفيك... Leon Brunschvicg اللوم إلى مارسيل لإضفائه أهمية أكثر مما ينبغي على موته [84]، ورد فيلسوفنا بقوله «إن ما يهم ليس موتي ولا موتك وإنما هو موت أولئك الذين نحبهم». وعلى نحو ما سنرى فانه ينظر إلى مشكلة الموت باعتبارها، أساسا صراعا بين الحب والموت.

ومن المهم عندما نبحث ما يطرحه مارسيل بشان الموت أن ندرك أنه على الرغم من أن لديه، كما يشير هاينمان-«أعظم فضول مغامر» وأنه يعد «من بين الميتافيزيقين القلائل في عصرنا» فانه ليس مفكرا نسقيا، إذ يشوب الاضطراب تفلسفه ويبدو هذا التفلسف رحيلا فلسفيا غامضا في المجهول (85).

وهكذا فليس بمقدورنا أن نتوقع منه حججا مدعمة تماما، وإنما لمحات خاطفة فحسب، ورغم ذلك فان هذه اللمحات غالبا ما تلقى ضوءا مذهلا ونفاذا على جوانب من المشكلة ظلت حتى ذلك الوقت مهملة، كما تكشف عن إمكانيات ردود جديدة وأصيلة.

يعارض مارسيل النزعتين التجريبية والعقلانية معا، ويعد الفكر التحليلي بصفة خاصة موضع ازدرائه، فهو يؤكد أن الوظيفة الصحيحة للتفكير هي إضاءة التجربة من الداخل وليست إلقاء الضوء عليها من الخارج وأن التجربة تمتد كذلك إلى المتعالي... Transcendent(86).

ويذهب مارسيل إلى تفرقة شبيهة بتفرقة اسبينوزا بين الطبيعة المتطبعة natura naturans والطبيعة الطابعة natura naturata، وبين «الفكر المفكر فيه pensée Pensante و«الفكر المفكر Pensée Pensée الذي لا تنقطع صلته بالوجود والكون فهو عيني ووجودي. فالعقل ينبغي أن يصبح فكرا مجسدا، والتجسد هو بالنسبة لمارسيل المعطى الرئيسي للميتافيزيقا ... La donnée centrale de la metaphysique (87) لكنه ليس واضحا تماما فيما يتعلق بمعنى التجسيد، والمقصود بهذه الكلمة أن تعبر عن فكرة تجربة ارتباط ذهن المرء بجسده الذي هو «الوسيط المطلق» و «المعيار المحوري الذي ينبغي أن تحال إليه كافة الأحكام المتعلقة بالوجود» ولكن عن هذا الجسم لا يسعني أن أقول انه إياي أو إنه ليس إياي أو انه بالنسبة لي (موضوع). وعلي ذلك فانه هنا وعند هذه النقطة يتم تجاوز التعارض بين الذات والموضوع (88)». وإذا لم يكن الجسم ذاتا ولا موضوعا فما هو إذن ؟ إن مارسيل يتحدث عنه بوصفه «منطقة التخوم» بين «الوجود» و «الملكية» فالجسم كامن في جذر الملكية حيث إنه الشرط الحق لكل تملك، وهو يكتشف كذلك أننا لا نستطيع أن نبحث أمر جسمنا بمنظور الوسائل تماما، والقول بأنني جسمي يعني أنني لا أمتلكه باعتباره وسيلة أو أداة: فهو أيضا إياي، ولكن في حين أن جسمي

مجهول لي، فأنني بالنسبة للآخرين جسمي في المقام الأول، وفي خلال هذه الرحلة الفلسفية نحو السؤال «أتراني جسمي؟» يضاف السؤال القائل «أتراني حياتي ؟ (89)».

وعلى أية حال فان جسمي الذي يخلو من الحياة أي جثتي هو بصورة جوهرية ما لست إياه وما ليس بوسعي أن أكونه، وتتمثل الصعوبة في أن يفهم ا المرء كيف يمكن أن يكون زائفا ميتافيزيقيا أن أؤكد أنني حياتي دون أن يكون من المشروع الاستنتاج من ذلك باتي أمتلك حياتي وأن لي حياة ذلك م نني لست حياتي كما أنني ليس لي حياة.

إن الفلسفة العينية «تسعى إلى اكتشاف جذور الوجود الإنساني وبنيته وذلك من خلال الإحالة إلى الوجود اليومي، «فالموجود» «لا يمكن وضعه موضع التساؤل»، وهو مرتبط بادراك أنني موجود. ولكن بمجرد القيام بالتميز بين حياتي وكينونتي (وجودي) فان إغراء التساؤل عما نتمثل فيه هذه الكينونة يصبح إغراء لا تمكن مقاومته (90) لكنني كائن غير واضح لنفسي: «إن وجودي سر ملغز بالنسبة لي» (91) و للوجود البشري «سره الخاص» وحينما أفكر في نفسي فأنني اكتشف أنني وحدة تتجاوز مستوى الذات-الموضوع-والتجاوز باعتباره كذلك يتمتع بواقعية ميتافيزيقية لا يمكن تحليلها.

وتقوم آراء مارسيل فيما يتعلق بإمكانية البقاء بعد الموت على أساس هذا التمييز بين حياتي ووجودي، ويعتقد كذلك أن هناك عددا من الوقائع تجاوز علم النفس يتعين علينا أن نأخذها مأخذ الجد والتي لا يمكن إيضاحها إلا بمشقة عظيمة فحسب دون افتراض كمال أول.. Entelechy يبقى بعد ما نسميه بالموت، ويعرب عن اعتقاده بأنه ليس من المستبعد أننا قد نصل ذات يوم إلى ضرب «التحقق الأولي» من حقيقة هذه الظواهر.

يوجد الإنسان خارج العالم لكنه بداخله كذلك، فأنا أشارك في عالم الأشياء، لكني أعلم علم اليقين أنني أتجاوز هذا العالم، والصعوبة هي أنني عبر وضوح الفكر يغريني اليأس فيصبح الوجود غير قابل للفهم ويغدو الموت فناء.

ويميز مارسيل، شأن شيلر من قبل، بين البقاء والخلود.

ويعالج «لغز الموت» ومشكلة الخلود من موقف إيمان حي لا يحده لاهوت،

ويتساءل إلى أي حد يصبح النظر إلى مشكلة الخلود باعتبارها بديلا بسيطا يقع بين كون المرء حقيقة وبين كونه وهما، فهل مثل هذا التعارض بين الحقيقي والخيالي الذي نطبقه على العالم التجريبي قابل للتطبيق هنا؟ وهل يمكن تشبيه الإيمان بالخلود بالسراب الخالص؟» لكي يؤكد المرء هذا ينبغي أو بالأحرى لا ينبغي أن يكون المرء قد فهم أي شيء من وجهات النظر التي طرحت عن الإيمان سواء عندما يكون إيمانا أصيلا أو عندما لا يكون كذلك، [92] وقد اقتنع مارسيل بأنه فيما يتعلق بمشكلة الموت فان «الذاتية الداخلية» هي المفتاح الحقيقي حيث إن «فكرة البقاء المنعزل والنرجسي هي بالنسبة لي على الأقل مجردة من كل مغزى». وينظر مارسيل إلى الخلود في ضوء ما يدعوه «المقدمات الوجودية للخلود» أي «من منظور موت الآخر، موت المحبوب» وهكذا فان ما يمثل بالنسبة للبعض أساس تجربة الموت هو بالنسبة لمارسيل أساس تجربة الخلود.

إن العلم لا يتحدث عن الواقع إلا بضمير الغائب لكن الواقع الروحي مختلف.

«حينما أقول إن كائنا ما قد أعطى لي كحضور فان ذلك يعني أنني لا أستطيع أن أعامله كما لو كان قد وضع ببساطة أمامي، ذلك أن بينه وبيني تتكون علاقة تتجاوز، إلى حد ما،الوعي الذي يمكنني حيازته عنه، فهو ليس فحسب أمامي بل بداخلي أو بصورة أكثر دقة فان هذه المقولات غير قابلة للتطبيق إذ ليس لها معنى، وحتى حينما لا أستطيع أن ألمسك أو أراك فأنني أعلم أنك معي».

والسؤال المطروح هو أن نعرف ما إذا كان الدمار يمكن أن يؤثر في ذلك الذي يجعل من شخص ما كائنا أستطيع أن أقيم معه هذه العلاقة الخاصة، و «هذه السمة الغامضة هي ما استهدفه في حبي».

في إطار النظرة المادية تقع عملية تحويل الحياة إلى جيفة، أما في إطار النظرة الأخرى فان لدينا تقديس الحياة، ونحن بتضحيتنا بها لا نتخلى عنها لنحصل على شيء ما في مقابلها، ففي أعماق التضحية المطلقة لا يجد المرء فحسب اقتناعا «بأنني أموت لكنك لن تموت»، وإنما يجد بالأحرى هذا الاقتناع «لأنني أموت ستنقذ أنت» أو «أن موتي سيزيد فرصك في الحياة».

«إن ما رأيته بجلاء هذا الصباح هو التباس ما أدعوه بحياتي، سواء أكنت أعتبرها بمثابة سياق من اللحظات والوقائع أم كنت أنظر إليها باعتبارها شيئا معرضا لأن «يتخلى عنه أو يضحي به» أو يضيع، وربما بهذا المعنى وحده يمكن للمرء أن يعزو أهمية لفكرة الخلود [93]».

ونجد في إحدى مسرحيات مارسيل أن «حب شخص ما يعنى أن تقول له: لن تموت [94]»، هنا يعد مفهوم تداخل الذاتية مفهوما محوريا يتعين فهمه باعتباره «واقعة كوننا معا في النور». وبالتالي فما له أهمية قصوى أن يتم (التغلب على فكرة كون المرء جزيرة مستقلة(... Moi-territoire) فهي لا تعدو أن تكون فكرة خيالية.

غير أن الحب لا ينبغي أن يتدنى إلى ما يسميه مارسيل نارجسيه بين اثنين... narcissisme à deux ولا يقتصر على العاشقين، فحب الأبناء والصداقة، يمضيان كذلك إلى ما وراء «الأفق الدنيوي وهذه الماورائية التي يتحقق فيها «مصير التداخل بين الذوات» لا يتعين الظن بأنها تعلو على هذه الدنيا بصورة حرفية.

«من المعقول بصورة أكبر كثيرا أن نفترض أنه إذا كان لكلمة «ما وراء» معنى، وهو ما يتعين على المرء افتراضه، فأنها لا يمكن أن تحدد مكانا آخر يتبوؤه المرء حينما يغادر هذا العالم، وعلى المرء أن يفكر فيها بتوافق مع الإرشادات التي يجدها على سبيل المثال في أعمال استيوارت وايت... Stewart White [8*] حيث يدعو الماوراء باعتباره يتمثل في مجموعة من الأبعاد المجهولة أو النظرات نحو كون لم ندرك منه إلا جانبا واحدا تصل إليه بنيتنا العضوية-النفسية» [95]

ينتمي اهتمام المرء بموته الخاص إلى الملكية، فهو ضرب من العسر Unavai Lability. وبقدر ما أضع نفسي في إطار الملكية أصبح ضحية للقلق الذي تثيره رهبة الموت بداخلي، ذلك أن العسر هو الذي يجتب الحزن والنزعة التشاؤمية، ولكنه ليس من الضروري الانطلاق قدما على طريق الحكمة والقداسة لجعل الموت يكف عن أن يكون موضوعا للرهبة، فيكفي أن يتحرر الوجود من شهوة الحياة وفقا لمقولة طول العمر.

لكن موت الآخر قد يظل مما لا يمكن احتماله ويرجع ذلك إلى البهجة التي نعيشها في غمار الصداقة أو الحب وإلى الخوف على مصير الراحلين.

ترجع عدم قدرة الإنسان على تقبل الموت إلى أن المرء لا يستطيع حقا أن يحب دون أن يتمنى الخلود لمن يحبه: «إنني آمل في تحقيق للإفناء من أجل ارتباطنا، والأمل هنا يقاوم إنكار الخلود من خلال الاقتناع بان الإقرار بإمكانية الفناء سيكون بمثابة خيانة للإخلاص الذي يربط هذه الجماعة»[96].

ويتمثل موقف مارسيل في أن «الموت هو منطلق أمل مطلق، والعالم الذي يغيب فيه الموت سيكون عالما يوجد فيه الأمل في حالة جنينية فحسب»[97] وحينما يتم تصور الموت على مستواه الحقيقي أي مستوى السر الملغز فانه يفقد جوانبه المفزعة ولا يعود ينظر إليه باعتباره شرا، وإنما يصبح مدخلا لبعد آخر، لميلاد آخر، وتتزامن اللحظة الوجودية مع الآن الخالدة ويبدو الموت نفسه بحسبانه إنجازا.

وتتجاوز أهمية الإيمان بالخلود عند مارسيل أي شك، وتعتبر وجهة النظر القائلة بان إنكار الخلود سيجعل الحياة ذاتها أكثر قيمة وأهمية هي فكرة خاطئة، بل الأمر على العكس «فالحياة الدنيا تبدو بصورة متزايدة دونما قيمة ومتجردة من أي معنى جوهري».

«إن بنية عالمنا (وان يكن من الضروري أن يسائل المرء نفسه عن معنى هذه الكلمة) تجعل اليأس في ظله ممكنا، وعلى هذا النحو تتكشف الأهمية الحاسمة للموت، فهو يطرح نفسه كدعوة دائمة لليأس.. وذلك على الأقل من منظور حيلتي أنا ومن منظور التأكيد الذي أعلن به أن نفسي متحدة مع حياتي[98]»

لقد أصبح العالم عالما«مكرسا للموت» ويغدو ذلك أمرا أكثر إثارة للفزع لأن هناك في العالم يأسا أساسيا يبدو أن من المستحيل علاجه ويعارض مارسيل بشدة العزاء السطحي والوهمي الذي تقدمه النزعة الروحية ويعرب عن شعوره بان اللاهوت لا يحقق دائما مطالب الإنسان المعاصر الذي ترك ليتوجه إلى نفسه في غمار تعاسته ويأسه.

من خلال نقد مفهوم «ذاتي»... myself فحسب يمكنني فتح الأبواب المفضية إلى الميتافيزيقا المحررة «وينظر مارسيل إلى الميتافيزيقا باعتبارها «طاردة لليأس»[99]. فالتفكير الميتافيزيقي جنبا إلى جنب مع التجارب التي تجاوز علم النفس يطرح إمكانية الوصول إلى مؤشرات معينة تقدم حدا أدنى من الضمان. على الرغم من أنه يصعب التحقق منه، «بأنني منتم

للعالم وفي الوقت نفسه متجاوز له وأن الموت ليس عدما».

غير انه من المستحيل فيما يتعلق بفكرة الخلود ألا يجد المرء طريقة إلى اللاهوت وإلى «مصدر النور كله الذي هو الله وحبه لمخلوقاته» وهكذا فان مارسيل يعود في نهاية ترحاله الفلسفي الشائك يعود بصورة نهائية إلى الدين، ويبقى لأولئك الذين لا يستطيعون أو لا يرغبون في اتباع مارسيل في خطوته الأخيرة تلك، ما يمكن أن يعد اكثر أفكاره أصالة أي نظرته إلى الميتافيزيقا باعتبارها «تفكيرا يتجه نحو سر ملغز» وتمييزه بين السر والمشكلة، فهو يقول واضعا سر الوجود، السر الأنطولوجي، في مواجهة مشكلة الوجود: «إن المشكلة شيء يواجهه المرء، شيء يسد عليه الطريق وهي أمامي برمتها، أما السر فهو، على العكس من ذلك، شيء أجد نفسي متورطا فيه engage وبالتالي فان جوهره يتمثل على وجه الدقة في عدم كونه أمامي برمته» [100].

ويؤكد مارسيل أن هناك سرا بالفعل في عملية التفكير ذاتها فإذا قلنا «إنها تفكر بداخلي» كان أقرب كثيرا إلى ما يحدث من القول البسيط «إنني أفكر»[101].

وهناك ميل إلى تحويل السر إلى مشكلة ويتجاهل الفلاسفة الحقيقة القائلة بان «كل فرد هو... رمز أو تعبير عن لغز أنطولوجي» [102].

«إن حياتي هي شيء أستطيع تقويمه ولكن من أنا الذي يقوم بتقويمها؟[103]».

«حينما أنتقل من مشكلة الوجود إلى مشكلة «ماذا أكون»؟ فأنني أنتقل من مشكلة ما إلى سر ما، ومشكلة علاقة النفس بالجسم هي أكثر من مشكلة» [104].

يعد نقد هاينمان... Heineman القائل بان مشكلات الميتافيزيقا قد تكون غامضة إلا أنها رغم ذلك تظل مشكلات تحتاج إلى إيضاح ومناقشة[105] نقدا مقبولا بقدر ما يشير إلى الخطر المتمثل في التحويل المتعجل أكثر مما ينبغي للمشكلة إلى سر، لكن مارسيل يقول إنه «ينبغي علينا أن نتجنب بدقة كل خلط بين السر والمجهول: إذ الواقع أن المجهول هو حد فحسب لما يصعب حله والذي لا يمكن تحقيقه دون تناقض. أما التعرف على السر فهو أساسا، وعلى العكس من ذلك، فعل إيجابي تقوم به الروح... ومن ثم فان

مشكلة الوجود... being لن تغدو إلا ترجمة سر غامض إلى لغة غير مناسبة يمكن أن تعزي فحسب إلى كائن ما... ربما تكون خاصيته الأساسية هي عدم اتساقه بصورة خالصة وبسيطة مع حياته» [106].

وهذا التعرف عل السر يشبه الجهل المعلوم... docta ignorrantia عند كوزانوس.. Cusanus[*9]. لكنه لا يشبه «عدم البرهان non Liquet» المتسرع، وبمقدور المرء أن يدرك المشكلات وأن يكون قادرا على حل بعضها ولكنه يظل واعيا بالغموض الأساسي لكونه وجودا هو هذا الفرد المتعين الذي يعرف نفسه كائنا في العالم وخارجه أيضا.

ولابد من الإقرار بان الوعي بهذا اللغز قد يكون في ذاته كافيا لمقاومة اليأس النابع من مواجهة الموت.

الهوامش

(*1) اسم مستعار ليوهان كاسبار شمت (1806- 1856) فيلسوف ألماني ومؤسس النزعة الفردية كان في شبابه على صلة بالهيجلمين الشبان، الحقيقة الوحيدة في نظره هي الأنا، وكل فرد هو نفسه مصدر الأخلاق والعدالة، وينبغي في رأيه المحافظة على الملكية الخاصة حيث أن ذاتية «لأنا» ماثلة فيها. (المراجع).

(*2) توفي كار ل بسبرز عام 1969 (المراجع).

(*3) هذه عبارة بارمنيدس الشهيرة التي تمثل طريق العلم أو المعرفة الحقة، أما القول بان «الوجود غير موجود» فهو طريق الظن (المراجع).

(*4) الوجود في ذاته «عند سارتر هو عالم الأشياء، أو العالم الموضوعي المحدد الذي لا أثر فيه لنشاط أو تطور أو حرية، أما الوجود لذاته فهو الوجود الإنساني الذي يعتمد عل النشاط الحر ولا يستند إلى قوانين موضوعية (المراجع).

(*5) الوقائعية Facticity صفة ما هو واقع ونطلق على أحوال الإنسان التي لا احتيار ولا إرادة له فيها (المراجع).

(*6) لعله يشير إلى قول السيد المسيح: «ماذا يفيد الإنسان لو أنه ربح العالم وخسر نفسه؟» إنجيل مرقس الإصحاح الثامن: 36 (المراجع).

(*7) وقد توفي مارسيل عام 1973 (المراجع)

(*8) استيوارت إدوارد وايت.... stewart Edward white روائي أمريكي ولد صام 1873 وتوفى عام 1946 (المراجع)

(*9) هو نيقولا دي كوزا (1401- 1464) فيلسوف وعالم لاهوت ألماني في الفترة الانتقالية بين النزعة المدرسية والنزعة الإنسانية عرت بنظريته عن العلم الجاهل.. Docta ignorrantia (أو الجهل الحكيم كما يسمى أحيانا) وهي تشير إلى العلم البشري الذي يعرف أنه محدود ومتناه إذا ما قورن بالحقيقة اللامتناهية التي تلتقي فيها الأضداد، والله هو علة العالم ولهذا أصبح العالم سرا إلهيا ملغزا لا يحل إلا عن طريق الرموز الرياضية. (المراجع)

خاتمه

أوضحت دراسة الردود التي طرحها الفلاسفة الغربيون عبر العصور إزاء مشكلات الخوف من الموت وطبيعته، أن أي رد على الموت يسعى إليه فرد ما، ويجده مرضيا، يعتمد في نهاية المطاف على موقف هذا الفرد من الحياة وشدة خوفه من الموت والنوع الخاص من الخوف من الموت الذي يعانيه. غير أنه من الجلي كذلك أن مثل هذا الرد لا يمكن أن يكون تأمليا فحسب وإنما يتعين بالفعل تقبله وتبنيه، وينبغي أن نضيف أن الرد الذي يبدو مرضيا على الموت في وقت ما قد لا يكون كذلك في وقت آخر، وهكذا فانه لا يمكن أن يكون هناك رد شامل دع عنك أن يكون هناك رد صحيح على نحو شامل، وقد لا تكون المصالحة مع الموت في الحقيقة أمرا ممكنا بالنسبة للبعض، بينما بالنسبة للبعض الأخر فان أي حجة على وجه التقريب قد تعدل من فهمهم للموت وتحررهم من اليأس بازاء حتميته وعبثيته الجلية.

هذه النتائج تمثل جانبا من الاستنتاجات المباشرة المستقاة مما تقدم، وهناك نتيجة أخرى لهذه الدراسة تتمثل في تحديد مكانة «مشكلة الموت» ودوره في الفكر الفلسفي الغربي، ومن ثم فان من المناسب أن نبحث باقتضاب ما قدمته حقيقة الموت للفلسفة والمدى الذي يمكن الذهاب إليه في القول بان الموت هو موضوع التأمل الفلسفي بل و «عبقريته الملهمة».

الموت كموضوع وكمحرك للفلسفة:

تعد مشكلة الخوف من الموت وطبيعته تقليديا دائرة اختصاص الدين. والدين ينكر، عادة، الطابع المتناهي للموت، إذ يؤكد استمرارية الشخصية الإنسانية سواء في شمولها النفي-البدني، أو كنفس متحررة من البدن، مؤكدا طابعها المميز المألوف. ومن ثم فإن الفلسفة لم تشرع في الاهتمام بالموت إلا حينما أصبح «التأكيد» الذي يطرحه الدين مشكوكا فيه وموضع ريبة، أو حينما بدا هذا التأكيد في تناقض لا مفر منه مع شهادة حواسنا المباشرة التي لا جدال فيها. وحينما أصبح الرد الديني على الموت موضع تشكك سعت الفلسفة إلى دعمه بحجج عقلانية. وعندما غدا الأمر متعلقا بالتناقض راحت الفلسفة تسعى إلى الوصول من خلال النظر العقلي إلى رد مؤكد مماثل لذلك الذي طرحه الدين منذ وقت طويل أو تصدت للوصول إلى التصالح مع الموت منظورا إليه باعتباره عدما نهائيا أو بحسبانه خلودا غير شخصي [1]

من هنا فإننا في غياب اقتناعات دينية محددة تماما، كما كان الأمر في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد في بلاد الإغريق على سبيل المثال أو في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد في روما نجد الموت لا كموضوع للفلسفة فحسب وإنما كمحرك لها أيضا، ولكن مع مجيء المسيحية ووعدها بالبعث والحياة الخالدة في العالم الآخر تقلصت الضرورة الحيوية لقيام الفلسفة بتناول الموت، حيث بدت المشكلة وكأنها قد حلت.

أضف إلى ذلك أن حل مشكلة الموت لم يكن سوى إحدى مشكلات الحياة والفكر المسيحيين، حيث غدت الفلسفة ذاتها لأسباب عديدة تابعة للاهوت. لكنه سيكون من قبيل الخطأ الاستنتاج بان الانشغال بالموت قد اختفى في العصر المسيحي، فكما سبق أن رأينا أدى الظهور التدريجي لتصور محدد للحياة الأخرى التي طورها اللاهوت وجعلها الشعر والتصوير والنحت واقعية بصورة مرئية. وتزايد التأكيد على صعوبات الخلاص من الموت الأبدي-أدى إلى تكثيف الخوف من الموت والاحتضار وهو التكثيف الذي بلغ قمته خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر في نوبة تسلط الموت عل الأذهان والقلوب، وأصبح حدث الموت بالإضافة إلى المخاوف المعتادة المرتبطة به أكثر إثارة للفزع لأن لحظة الموت اكتسبت معنى خاصا

ومشؤوما حيث أن لحظة هرب النفس من الجسد المحتضر هي الفرصة الأخيرة لقوى الجحيم للسيطرة على هذه النفس.

ونجد مع استئناف التفكير الفلسفي المستقل في عصر النهضة أن الفلاسفة يميلون فيما يتعلق بمشكلة الموت إلى إنكار الخلود الشخصي، ويمكن أن يقال إنه منذ اللحظة التي انحاز فيها بيترو بومبوناتزي P. Pomponazzi إلى صفوف القائلين بإنكار الخلود، أصبح إنكار خلود النفس بصورة تدريجية الموقف الفلسفي غير المنازع في القرن الثامن عشر في فرنسا والقرن التاسع عشر في ألمانيا. غير أن ذلك لا يعني الإهمال الكامل لمشكلات الموت في الفلسفة، فحتى الماديون الفرنسيون في غمار إنكارهم لخلود النفس ووصفهم بأنه «كذبة كهنوتية» وأنه عقبة في وجه تحسين الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، تناولوا الموت بالدراسة، وذلك على الرغم من أن المشكلة قد ضاق نطاقها وانحدر إلى مستوى السيطرة على الخوف من الموت ومنعه من إفساد بهجة الحياة، وكان هناك دائما جهد دائب من جانب بعض الفلاسفة لإثبات خلود النفس.

غير أنه بصفة عامة، مع تحول الفلسفة إلى فرع مستقل من فروع المعرفة، راحت تطور وتركز على مشكلاتها الفلسفية بصفة خاصة، وأصبح الموت كموضوع للتفلسف استثناء، وهكذا فانه بالإضافة إلى الفوارق بين الفلسفات فيما يتعلق بنوعية الرد الذي تقدمه على الموت فان هناك فارقا تتعين ملاحظته يتمثل فيما إذا كانت تتناول مشكلة الموت أو تهملها كلية.

وفي الضرب الأول أي الفلسفات التي تتناول مشكلة الموت تظهر العلاقة بين واقعة الموت والبحث الفلسفي في ثلاثة جوانب:

1) يمكن أن يكون الموت «مصدر إلهام» للفلسفة وقوة الدفع الكامنة وراء التفلسف الذي يهدف، أساسا، إلى السيطرة على الخوف من الموت والتصالح مع حتميته (أي مع حتمية الموت)، وتلك هي على نحو ما رأينا نظرة شوبنهاور إلى هذه العلاقة.

2) يمكن أن يكون الموت «أداة» الفلسفة التي تزعم أنها وحدها التي تناسب الوصول إلى فهم ا للوجود والكشف عن طبيعته الحقة التي يتخللها اللاوجود فيما يقول هيدجر.

3) أخيرا فإن الموت كما يقول أفلاطون يمكن أن يكون «الوضع المثالي»

للتفلسف و«حالة» يمكن فيها وحدها أن يتحقق سعى الفيلسوف وراء المعرفة الحقة.

وإذا ما فهم الأمر على وجهه الصحيح في إطار المثالين الأولين أمكن القول بان الخوف من الموت وليس واقعة الموت: أي «اليقين المرعب من الموت»-أو «القلق الذي يكشف فيه اللاوجود عن نفسه هما «مصدر الوحي» أو أداة الفلسفة على التوالي. أما في المثال الثالث فليس الموقف الإنساني من الموت وإنما طبيعة الموت هي التي تمثل منطلق, وهذه الطبيعة يفترض بصورة تعسفية أنها تعرف باعتبارها انفصال النفس الإلهية والخالدة عن الجسم الفاني، وفي المثال تسبق الفكرة الدينية القديمة عن طبيعة الموت الفلسفة، بينما نجد في المثال الأول أن مهمة الفلسفة هي التيقن من طبيعة- الموت والبرهنة على أنه ليس فناء نهائيا أو إظهار الأسباب الكامنة وراء موقفنا من الموت الذي يذهب إلى أنه رغم أن الموت هو «النهاية» فانه لا ينبغي أن يكون موقفنا هو الخوف بل اللامبالاة والإذعان بل التقبل المبتهج.

أما الميل إلى تجاهل موضوع الموت وهو ما يزعم بعض مؤرخي الفلسفة أنه قد بدأ تحت تأثير أسبينوزا (2)، فكان يؤكد نفسه بصورة متزايدة وأصبح سائدا في حوالي منتصف القرن التاسع عشر.

لقد سهل استبعاد مشكلات الموت عن الفلسفة إلى حد كبير ذلك التحول الحاد الذي طرأ على البحث الفلسفي بكامله تحت تأثير ضروب التقدم المذهلة التي أحرزتها العلوم الدقيقة، وساعدت التخمة المتزايدة من التفكير الميتافيزيقي على سيطرة الرؤية العلمية و«الوضعية» وكنتيجة لذلك لم يكن الفلاسفة يميلون ولا يتوقع منهم أحد أن يفعلوا-إلى الرد على الأسئلة «الهائلة» و «المطلقة» التي تطرح حول الغرض من الكون والمصير النهائي للإنسان، وبالتالي ترك الموت ومشكلاته على قارعة الطريق، وما تجده، عادة، حينما نتجه إلى فلسفة النصف الثاني من القرن التاسع عشر هو مؤامرة صمت «وتكتم على فضيحة الأسرة... Skeleton in the Closet») بالمعنيين الحرفي والرمزي، وفي حالات استثنائية فحسب تجري محاولات لتناول هذه المشكلات أو يمكن أن تعزى اللامبالاة في مواجهتها إلى موقف فلسفي قائم بالفعل يطرح كذلك ردا على الموت.

والقول بان ذلك نتيجة لمصالحة أصيلة وشاملة مع واقعة الفناء هو أمر

يفوق ما يمكن توقعه، غير أن الأمر بدا كذلك للكثيرين، ويرجع هذا من جانب إلى الافتقار للبصيرة ومن جانب آخر إلى التفكير بالتمني. وعلى أية حال فقد أعلن أنصار النزعة العلمية حماس «احتضار الموت» بينما اعترت به في أسى ممثلو الدين التقليدي، فيكتب مراقب معاصر في مقال معنون على نحو له مغزاه هو «احتضار الموت» [3] يقول «إن الموت كمحرك قد احتضر... لقد فقد الموت ضروب إفزاعه»، وكتب آخر يقول: «أن القرن العشرين أكثر انشغالا من أن يشغل نفسه كثيرا بالمشكلات التي يطرحها الموت وما يعقبه، فالرجل المحنك يكتب وصيته ويؤمن على حياته ويزيح موته جانبا بأقل صور التأديب... لقد فني الموت كمصير يلقى بظلاله وكموضوع كان الخلاف حوله شاملا. [4]

غير أن مراقبا أكثر دقة من نوعية أرثر شنتزلر... Arthur Schnitzler يجد أنه كالمعتاد «ما من شخص جدير بالاحترام لا يفكر في الموت في ساعة هادئة» وبينما انسحب الفلاسفة المحترفون إلى البحث المتخصص وراحوا يفكرون فيما «لا يقل عن الموت» أعرب كتاب وشعراء من مم عديدة عن إدراكهم ا للموت وأساهم إزاء الظل المعتم الذي يلقيه على كل ما يحيا ويتنفس، وعلى وجودهم بصفة خاصة. وهناك تولستوي الذي كانت فكرة الموت تطارده دونما توقف والذي واصل التساؤل في يأس «أي حقيقة يمكن أن توجد إذا كان هناك موت؟». [5] وهناك أونامونو... Unamuno [*1]، الذي كانت «شهوته للخلود» النهمة وشكه في الحياة بعد الموت يجعلانه ينشد عبثا الهرب من «المعنى المأساوي للحياة» بان يكرر لنفسه دونما توقف أن على المرء «أن يؤمن بالإيمان ذاته». وهناك ريلكه الذي أصيب «بعذاب الزوال» وناضل ببسالة ليحول الموت من شبح مفزع إلى «أعظم حدث» في الحياة، وهناك بروست... Proust الذي سعى للوصول إلى مهرب من المرور الفاني للزمن من خلال محاولة استرجاع الماضي بأمل باطل هو أنه إذا كان بوسعه القيام بذلك فإن «كلمة الموت لن يعود لها معنى» بالنسبة له.

ومع بداية القرن الحالي على وجه التقريب فحسب حدث رد فعل في الفلسفة ضد استبعاد الموت من التأمل الفلسفي، فتمرد وليام جيمس وهنري برجسون على استبعاد جميع العناصر الشخصية من الفلسفة ولاحظ جورج زمل بأسى أن «جانبا بالغ الضآلة من المعاناة الإنسانية شق طريقه إلى

الفلسفة». [6]

الفلاسفة الحاليون ومشكلة الموت:

هناك انقسام حاد كذلك بين الفلاسفة المعاصرين فيما يتعلق بما إذا كان من الضروري اعتبار الموت موضوعا مناسبا للفلسفة من عدمه، وذلك غالبا جزء من قضية أوسع نطاقا تفصل الفلاسفة «التحليليين» عن أولئك الذين يتعاطفون مع تصور أوسع نطاقا لمهمة الفلسفة باعتبارها تعنى كذلك بمسائل المصير النهائي للإنسان، ولكن هناك كذلك أشكالا أخرى لهذا الانقسام، هكذا فحين يوجه ليون برونشفيك اللوم إلى جبرائيل مارسيل لطرحه قضية الموت بالإشارة إلى أن موت مارسيل قد يهم مارسيل لكن موت ليون برونشفيك لا يرا هذا الأخير أدنى اهتمام [7]-فان ذلك لا يرجع فحسب إلى أنه كان يعتقد أن اهتمام مارسيل بالموت هو اهتمام مرضي، بل إن انعدام الاهتمام عنده بالموت يرجع إلى واقعة أن هذه المشكلة كانت بالنسبة له «قد حلت» بالفعل حيث إن الوجود الإنساني يكتسب في مؤلفه «فلسفة الروح» معنى لا يمكن للموت أن يقضي عليه. وكما يشير مورين... Morin. عند الحديث عن المثالية الفلسفية بشكل عام فان: «المفكر الذي يتأمل ما هو كلي ينغمس في نشاط يقاوم الموت بطريقة مزدوجة: فكل نشاط (أو مشاركة) باعتباره كذلك يدفع التفكير في الموت إلى الوراء، أضف إلى ذلك أن النشاط المعرفي يصل أو يعتقد أنه يصل إلى ذلك الذي يفلت على أي حال من الموت، ذلك الذي يفوق الموت قوة وصدقا أي جوهر الواقع، ما هو كلي... وإذ يعتبر نفسه مشاركا فيما هو كلي أي الروح فانه يبتهج لمشاركته في هذه «الحياة» العليا والأبدية والخالدة إلى حد أنه يغدو قادرا على تقبل الموت الذي لا يضير بأي حال ما هو كلي... وتبلغ ثقة التفكير العقلاني في قوته وحماسته حدا يجعله يهمل الموت الذي يفلت من كل معرفة ممكنة». [8]

لدى نيكولاي هارتمان[*2] أسباب أخرى، فهو يتحدث عن «رجال الميتافيزيقا الذين يعذبون أنفسهم» وينكر اهتمام الفلسفة بالموت لأن تعذيب الذات أمر «لا أخلاقي» ويذهب إلى القول بأنه إذا لم يكن الموت إلا عدما فانه لا يمكن أن يكون شرا، وتكمن المشكلة في أن الإنسان ينظر إلى نفسه

بأكثر مما ينبغي من الجدية، فلو أنه احتفظ فحسب بالنسب الصحيحة وبالمنظور الصحيح، فانه سينظر إلى نفسه على ما هو عليه بالفعل أي بوصفه قطرة في غدير الأحداث الكلية ويكف عن جعل ضرورة موته قضية تثار.[9]

غير أن شلر يسخر من «العبث الميتافيزيقي... meetaphysischer Leichtsinn للفلاسفة الذين لا يرغبون في معالجة المسائل المطلقة ومشكلة الموت بشكل خاص.[10] وفي غمار نظرة راسل إلى الإنسان باعتباره «محكوما عليه بان يفقد أحب الناس إليه وأن يمر هو ذاته في الغد عبر بوابات الظلام»، فانه يدرك بصورة ملحة الحاجة إلى شيء «يلوح للخيال وكأنه يحيا في سماء بعيدة عن... فكي الزمان المفترسين».[11] ويكتب بردياييف «إنني لا أميل إلى الخوف من الموت على نحو ما كان يفعل تولستوي عل سبيل المثال، لكني شعرت بألم حاد إزاء فكرة الموت وبرغبة جامحة في إعادة الحياة لكل من ماتوا، وبدا لي قهر الموت المشكلة الأساسية للحياة، فالموت حدث أكثر أهمية وحيوية للحياة من الميلاد».[12]

ينبغي لعبارة بردياييف أن تجعلنا حذرين إزاء محاولات تفسير كل اهتمام بالموت وبالمشكلات الناشئة منه عل أنها نتيجة للخوف من الموت، فهي توضح لنا أن «الضيق» بمشكلات الموت يعادل فصل الفلسفة عن أعمق الموضوعات التي حيرت وضايقت ولازمت البشرية منذ الأزل. وفيما يتعلق بهذا الموقف السلبي فان السؤال هو ما إذا كان بوسع الفلسفة أن تنغمس لا سيما إذا ما كان يضللها في الأعم الأغلب شعور بالذنب وإحساس بالنقص من جانب الفلاسفة لعدم قدرتهم على مجاراة منجزات العلماء.

ولن يكون من قبيل الحل أن ننحى المشكلات الناشئة من واقعة الموت بطرح حجة كونفوشيوس المعاكسة القائلة: «إننا لا نعرف أي شيء عن الحياة، فكيف نستطيع أن نعرف شيئا عن الموت ؟». ذلك لأن هذه الحجة ليست إلا مراوغة بسيطة فضلا عن أنها تبعد عن النقطة الهامة، فما لا نعرفه عن الحياة، أي معناها وهدفها المطلقين، يرتبط ارتباطا وثيقا بالموت، ومشكلة هذا الأخير أننا نعرفه خير المعرفة.

والمبرر الآخر لعدم اهتمام المرء بالموت هو أن مشكلة طبيعة الموت تنتمي إلى علم الأحياء، كما تنتمي مشكلة الخوف منه إلى علم النفس وعلم

النفس المرضي. لكن الأمر يقتضي الكثير من حدة الذهن ليدرك المرء على سبيل المثال أن قضية خلود الكائنات وحيدة الخلية ير أساسا مسالة تهم التفسير والسيمانطيقا... sementics[3*] وفيما يتعلق بمشكلة الخوف من الموت فانه عل الرغم من الإسهامات الهامة التي قدمها التحليل النفسي في هذا المجال لا تزال مشكلة «القلق» بأسرها أبعد ما تكون عن الوضوح، ولا يزال التساؤل قائما حول ما إذا كان سيصبح من الممكن يوما تقرير ما إذ كان الخوف من الموت هو في نهاية المطاف القلق «الأساسي». وشاء الفلاسفة أم أبوا فإننا نعالج هنا قضايا فلسفية. وفضلا عن ذلك فان فكرة أبيقور القائلة بان مهمة الفلسفة أن تداوي «جراح القلب» «لا تزال وثيقة الصلة بالموضوع حينما تكون هذه الجراح بسبب الموت، موت المرء، أو موت أولئك الذين نحبهم ، ويحسن في هذا الصدد أن نعيد إلى الأذهان ملاحظة كليمنصو[4*] إن الحرب أمر أكثر خطورة من أن يترك كلية للجنرالات، ومن ثم فإننا ينبغي أن نرفض ترك معالجة هذه الجراح كلية للمحللين النفسيين أو للأطباء النفسيين.

ليس هدف هذه المناقشة تطوير وجهة النظر أحادية الجانب القائلة بان الفلسفة هي في الأساس سعي وراء الخلاص من الموت، فالفلسفة تعني أمورا عديدة، والأمر يرجع إلى الفيلسوف الفرد في متابعة المشكلات التي يعتقد أنها هامة والتي يرى أنه مؤهل لدراستها بصورة أفضل، لكن الفلسفة بإهمالها لمشكلات الموت كلية إنما تفصل نفسها عن أحد ينابيعها الرئيسية التي تنشط البحث الفلسفي بقوة تضاهي الفضول العقلي و«الدهشة».

إن الحجة القائلة بان الاهتمام بالموت يؤدي إلى إهمال المهمة المحددة والملحة المتمثلة في تحسين الوضع الإنساني والاهتمام بالرخاء الإنساني، تتجاهل واقعة أن الموت بدوره ينتمي إلى «الوضع الإنساني»، وأن الأبحاث التي أجريت في السنوات الأخيرة مقنعة بما يكفي لإظهار أن الشخص العادي يفكر في الموت أكثر بكثير مما كان يفترض، عادة، حتى الآن وذلك عل الرغم من ضيق نطاق هذه الأبحاث. وإذا كان الأدب ذو المعنى في عصرنا يصلح كمؤشر للمزاج الحديث (يكفي أن نشير فحسب إلى هيمنجواي، فوكنر، مالرو، كامي. ت. س. اليوت وديلن توماس) فان «الموت يثقل كاهل» شريحة هامة من الإنسانية المعاصرة. وإهمال المشكلات العاطفية

والعقلية النابعة من واقعة الفناء يساوي النكوص عما ينبغي أن يعتبر المسئولية الخاصة للفيلسوف إزاء مهمة يمكنه هو وحده القيام بها في وقت تنحسر فيه المعتقدات الدينية.

صحيح أن الإنسان قادر على أن يعيش حياة طيبة عل الصعيد الأخلاقي دون أن يكون على يقين مما إذا كان للوجود الإنساني معنى يتمتع بالحصانة إزاء القوة المدمرة للموت، بل يجد البعض أن بالإمكان الحياة بالاقتناع بان الحياة عبث وأنها مجردة من المعنى ولا يحملها القلائل على أي معنى آخر. ولكن بغض النظر عن مسالة المرض المحتمل الكامن وراء هذا الموقف الأخير فأنه ليس بمقدور إنسان عرف وفكر في مصير زهرة الرجال كافة في أوروبا وأمريكا والخسائر الحربية والمدنية التي أسفرت عنها الحربان العالميتان أن يغلق عينيه إزاء الجانب العبثي لمثل تلك الصراعات ويقمع بضمير خال التساؤل عن معنى الحياة التي تنتهي قبل الأوان وعلى نحو مفزع.

يمكن القول بأن هذه الأمثلة متميزة تماما عن مشكلة الفناء «العادي». ولكن ضروب الموت «اللامعقول... absurd» ستستمر حتى عندما يتوقف الإنسان عن التسبب فيها، ويجعل التساؤل عن معنى الحياة الذي وضعته في بؤرة حادة ضروب الموت السابقة لأوانها والمجردة من المعنى الردود «المعقولة» التي طرحت فيما يتعلق بالموت الطبيعي [13] تبدو سطحية وموضع تشكك طالما أنها ليست قابلة للتطبيق كذلك على ضروب الموت الأخرى أيضا، وقد أقر فولتير بالفعل «حق هذا المخلوق المثير للإشفاق في أن يتذمر في اتضاع وأن يجتهد لفهم السبب في أن القانون الكلي لا يشمل خير كل فرد». [14] ومما لا يمكن تجنبه أن هذا المأزق الذي شغل بسكال بالفعل طويلا يحتل بؤرة حادة في الحضارة الغربية بتركيزها على القيمة اللامتناهية للكائن البشري الفرد. إذ كيف يمكن التوفيق بين هذه الفكرة الأساسية وبين فناء الفرد الذي يبدو شاملا في الموت. ويقدم مالرو صياغة بليغة لذلك حينما يقول إن «الحياة رخيصة ولكن (في الوقت نفسه) ما من شيء غال كالحياة» [15] ويشير برتراند رسل إلى الصعوبة ذاتها حينما يكتب قائلا إن «أولئك الذين يحاولون أن يجعلوا من النزعة الإنسانية التي لا تعترف بشيء أعظم من الإنسان دينا» لا يرضون عواطفي، ورغم ذلك

فإنني عاجز عن الإيمان بان هناك في العالم على نحو ما نعرفه ما يمكن أن أقدره خارج نطاق الموجودات البشرية [16]». ويعد هذا المأزق مسئولا على الأقل إلى حد ما عن العديد من ضروب التحول إلى النزعة الشمولية اليمينية أو اليسارية في صفوف المثقفين.

هل يتعين في ضوء ما سبق أن قلناه تجنب [17] أو الاستخفاف بالسعي للوصول إلى معنى وهدف للحياة يتسم بالحصانة ضد قوة الموت المهلكة طالما أن ألم ينجح في قهر كراهيته للموت ؟ ذلك أنه حين يكون المرء لا مباليا حقيقة «بموته أو حين يصل إلى هذه اللامبالاة، فإنه تظل قائمة تلك النتيجة «العدمية» القائلة بعدم جدوى الوجود والتي تنشا على نحو لا يمكن تجنبه من مواجهة الموت، موت المرء وكذلك موت الآخرين، وباختصار فان السؤال هو: هل التقبل «الفلسفي» لمضامين الموت هو موقف فلسفي صحيح؟.

قد يقال إن كل ما يمكن أن يطمح إليه البشر هو أن يعيشوا ذلك النوع من الحياة الذي سيسمح لهم بالا يشعروا، قبل أن يسدل الستار الأخير، بما شعر به رابلييه من أن «المهزلة قد تمت». ورغم ذلك فإن هذا قد لا يكون ممكنا ما لم يكن لدى المرء تصور للدراما الكونية يخلع على أكثر ألوان الحياة تواضعا معنى يجعلها بعيدة عن ضروب الدمار التي يجلبها الزمان والموت، وربما لا يحرم أولئك الذين يسعون إلى هذا التصور من اكتشافه إلى الأبد.

الهوامش

(*1) مبجل دي أونامونو (1864-1936) فيلسوف وجودي إسباني تأثر في مذهبه بابي الوجودية سرن كيركجور (المراجع).
(*2) نيكولاي هارتمان (1882-1950) فيلسوف مثالي ألماني وضع مذهبا يدور حول الأنطولوجيا النقدية كما وضع مذهبا للأخلاق ونظرية القيم وعلم الجمال ونظرية المعرفة. أشهر مؤلفاته «فلسفة الأخلاق» 1925 و «أساس الأنطولوجيا» 1935 و «فلسفة الطبيعة» عام 1950 (المراجع).
(*3) أحد فروع علم اللغة وهو يبحث في دلالات الألفاظ وتطورها (المراجع).
(*4) جورج كليمنصو 1929- 1841 (Georges Clemenceau) سياسي فرنسي كان رئيسا للوزراء من 1906 حف 1909 ثم من 1917 إلى 1920- قاد فرنسا إلى النصر في الحرب ا لعالمية الأولى (المراجع).

الحواشي

(جميع الترجمات من الكتب غير الإنجليزية قام بها المؤلف ما لم يذكر غير ذلك)

مقدمة: بقلم المراجع

(1) د. زكريا إبراهيم «مشكلة الحياة» ص 203- د. عبد الرحمن بدوي «الموت والعبقرية» ص 6. ولقد عرض نجيب محفوظ هذه الطبعة الكلية للموت عرضا رائعا في قصته «ضد مجهول» التي نشرها في مجموعة قصصه «دنيا الله» ص 99 وما بعدها.

(2) «و لقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة» الأنعام: 94.

(3) الأعراف آية 34- يونس آية 49 - النحل آية 61.

(4) Robert G. Olson: “Art in the Encyclopedia of Philosophy” Volume Two, ed,. Paul Edwards.

(5) Robert G. Olson: Ibid, P. 309.

مقدمة

(1) ليفي - بريل - «العقلية البدائية» - لندن - الين - 1933 - ص 37-38.

(2) حيث توجد هذه الأساطير يعترف بالموت عادة باعتباره أمرا حتميا، غير أن ذلك لا يدو شرطا مسبقا ضروريا حيت ان الموت قد يعتبر بالرغم من ذلك أمرا عرضيا وينبغي أن يدور الإيضاح حول كونه محتملا وإن لم يكن حتميا.

(3) راجع سير جيمس فريزر-«الفولكلور في العهد القديم» - نيويورك - تودور-,1923-ص

(4) بول رادير-«الآلهة واثر في العالي البدائي» - زيوربخ - راين فيرلاج-1923-1953، وهي الطبعة الألمانية المزبدة من الطبعة الإنجليزية التي ترجمتها مرجريتا. فون تاج تحت عنوان-(عالي الرجل البدائي،-ص 417- 418.

(5) موردوك، ج-«معاصرونا البدائيون»-نيويورك-مكميلان-1934- ص251.

(6) جيزبل، ف أ. وايلج، - «الطفل من الخامسة إلى العاشرة»-نيويورك-هاربر-1946-ص 419-449.

(7) لمزيد من التفاصيل راجع برومبيرج ونشايلدر - «مواقف إزاء الموت والاحتضار»-مجلة التحليل النفسي-العدد 20-1933، راجع أيضا سايلفيا انتونى-اكتشاف الطفل للموت-لندن-ك. بوك-1940.

(8) بول لاندسبيرح-تجربة الموت-باريس-ديكليه-1933- ص 18.

(9) ماكس شلر-الموت كقضية إيجابية-برن-فرانكه-ص 12.

(10) نفسه ص 16.

(11) يقول لاندسبيرج«إن ما بصفة... هو فحسب تجربة الشيخوخة، والموت وفقا لما يقول يبدو

فحسب الحد الأقصى الذي يمكن للمرء استشرافه حين يتتبع عملية الشيخوخة» المرجع المذكور ص13.

(12) شلر. مرجع سبق ذكره ص 17.

(13) لاندسبيرج. مرجع سبق ذكره ص 28-29-31.

(14) الكسندر هايدل-ملحمة جلجاميش وما يماثلها في العهد القديم-مطبعة جامعة شيكاغو-شيكاغو-1946 ص 63-64.

من الواضح أن تجربة الموت في ملحمة جلجاميش تتجاوز اكتشاف حتمية الموت، فهناك كذلك إشارة إلى طابعه النهائي وتتسم هذه التجربة بالشعورين المتداخلين زمنيا بخشية الموت وعقم الحياة، الأمر الذي نلقاه في وقت لاحق لدى القديس أوغسطين في أعقاب موت أقرب أصدقائه إليه (الاعترافات-الكتاب الرابع).

ومن الأمور التي تدعو للاهتمام مقارنة رد فعل جلجاميش بوصف فيلهلم فونت للاستجابة العادية من جانب الرجل البدائي تجاه موت رفيقه البشري حيث يكون الاندفاع الأول متمثلا في التخلي عن الجثة والفرار لأن الميت فد غدا شيطانا بوسعه أن يقتل، راجع: «عناصر النفسية الفولكلورية»-لايبزج-1913- ص 81.

(15) هايدل. مرجع سبق ذكره. غير أن الحياة في العالم الآخر تصور باعتبارها كئيبة بصورة بالغة «التراب طعامهم والحميم شرابهم» بحيث إنها بالنسبة للبعض بدت أسوأ من الفناء الكامل، بالرغم من ذلك فإن هناك استثناءات تبنى على أساس عدد أبناء المرء أو طريقة موته: فأولئك الذين كان لهم أربعة أبناء على الأقل يحصلون على شراب من الماء لبارد، وذلك الذي مات ميتة بطل بوسعه أن يقعد أريكة، ويشرب الماء النقي، ويتعين إدراك أنه ليس هناك تناقض بين عدم الإيمان بحتمية الموت ووجود نظرية للحياة الأخرى، فكون «بعض» الناس يموتون حقيقة لا سبيل لنكرانها، وإن كانت لا تعني بالنسبة للإنسان البدائي أن البشر جميعا «يتعين» أن يموتوا. إن الأسطورة تحدثنا فحسب بما يقع لأولئك الذين يموتون أو يقتلون.

(16) يبدو أن ما يفسر لا مبالاة الإنسان البدائي بالموت هو بالأحرى إيمانه بأن الموت هو فناء نهائي، وليس كما يعتقد دور كايم «لأن تدريبه على عدم المغالاة في تقدير فرديته ولاعتياده تعريض حياته للخطر باستمرار فانه يتخلى عنها بقدر كاف من السهولة» وحينما يقرر دور كايم انه «ليس من الصحيح أن الحاجة إلى البقاء الفردي كانت تخالج المشاعر على نحو نشط في البداية» فانه لا يبدو أنه يدرك أن السبب في ذلك ببساطة هو أن الإنسان البدائي لم يعتقد بأن الموت هو النهاية، فإذا لم يكن بوسعه إدراك فعالية ذلك فكيف شعر بالحاجة إلى البقاء الفردي، راجع: أميل دور كايم-«الأشكال الأولية للحياة الدينية-جلينكو-فري برس 54, 19 ص 267. راجع كذلك: رادين-«الديانة البدائية»-نيويورك-دوفر-1957 ص 270.

(17) سيرجيمس فريزر-«الإيمان بالخلود»-لندن-مكميلان-1913 ص 418.

(18) نقلا عن: بول رادين-«الديانة البدائية»-دوفر-نيويورك-271- 273.

(19) نفسه ص 28-29.

(20) موردرك مرجع سبق ذكره ص 11-77-183-215-346-496.

(21) كتب أرنست كاسيرر يقول: «إن العقل وهو على مستوى الفكرة، مستوى الميتافيزيقا لا بد له أن يسعى إلى أدلة لبقاء الروح بعد الموت، وتسود العلاقة العكسية في بداية الثقافة الأنانية، أن ما

يتعين إثباته هنا ليس الخلود وإنما الفناء» راجع: «فلسفة الأشكال الرمزية»-نيوهافن-مطبعة جامعة ييل 1955- الجزء الثاني ص 37.

(22) أن علينا أن نعيد النظر في «الانطباع بان المصريين القدماء كانوا شعبا مريضا تملكته فكرة الموت فأفنى زهرة حياته في كآبة ووقار في غمار الاستعداد لنهاية الحياة.. .. فليس هناك ما يمكن أن يكون أبعد من هذا عن الحقيقة، لقد قضوا وقتا غير عادي وبذلوا طاقة غير مألوفة في نفي الموت ومراوغته. ولكن الروح لم تكن روحا مكتئبة متوجسة،بل الأمر على العكس من ذلك فقد كانت روح الفوز المفعمة بالأمل، روح التوق العارم للحياة وتأكيدا مفعما بالترقب للحياة المقبلة في مواجهة الطابع النهائي والكئيب للموت» راجع أ. ويلسون: : «ثقافة مصر القديمة»-شيكاغو-مطبعة جامعة شيكاغو-1956, ص 78.

(23) نفسه ص 297.

(24) يبدو أن لاندسبيرج كان يتبنى وجهة النظر تلك حينما قال بان نشوء الوعي الفردي يسبقه تغيير فعلي «لخصوصية» الإنسان: (إن هذا الاتجاه إلى الفردية لا يتألف بالأساس من امتلاك ناصية وعي أكثر تحددا وأشد دقة بالخصوصية، وإنما هو يكمن في المقام الأول في حقيقة أن الإنسان يكتسب خصوصية بالفعل، ويفترض الوعي المتغير بصورة مسبقة تغييرا في الكائن، وهكذا فليس الوعي بالموت الفردي هو الذي يحتدم بالأساس وإنما هو التهديد كذا الموت ذاته... منذ هذه اللحظة فحسب (أي حينما تتفكك عرا الروابط مع القبيلة) يتكون عنصر قابل لأن يتعرض للتهديد عبر العدم الحقيقي. مرجع سبق ذكره-ص 18-19.

(25) رادين-مرجع سبق ذكره ص. 271

(26) رادين-«الآلهة والبشر في العالم البدائي»-ص 190-191

(27) «إن الإيمان بشكل ما من أشكال البعث ماثل بصورة شاملة في الحضارات القائمة على التقاط الطعام، وصيد الأسماك كافة» راجع: رادين-الديانة البدائية ص 270.

(28) ف. م. كورنفورد-«من الدين إلى الفلسفة»-نيويورك-هاربر-1957 ص161 راجع كذلك ليفي بريل-مرجع سبق ذكره، ص 356.

(29) كورنفورد-مرجع سبق ذكره ص 109.

(30) راجع اروين ر ود-النفس-نيويورك-مطبعة الإنسانيات-1925- الفصل الأول.

(31) كان الإغريق الأوائل يعتبرون السائل المخي (بالتحديد سائل النخاع الشوكي) والمني شيئا واحدا، عندئذ فان الروح الخالدة لا تبدو فحسب باعتبارها المبدأ الحي وإنما الحياة وقد انتقلت عبر التناسل، لمزيد من التفاصيل راجع ر. ب. اونيانس-أصول الفكر الأوروبي فيما يتعلق بالجسد، العقل، الروح، العالم، الزمن، والقدر (كايردج-مطبعة جامعة كامبردج-1951).

(32) هـ-بليسنر-(حول علاقة الزمن بفكرة الموت). ج-20 زيورخ-راين فيرلاخ-1951 ص349- 386

(33) سفر الجامعة-943- 2: 16 , 3-19 , 20.

(34) جون بيرنت-«فجر الفلسفة اليونانية»-بلاك-1930- الطبعة الرابعة ص 8.

الفصل الأول

(1) ف. م. كونفورد «الفكر الديني الإغريقي»-بوسطن-بيكون-1950- ص 16.

(2) بيرنت-فجر الفلسفة اليونانية-ص 8.

(3) اديث هاميلتون-«الدرب الإغريقي»-نيويورك-منتور-1959- ص 49.
(4) الأوديسة-الفصل الحادي عشر-488-491.
(5) ص. م. باورا-«التجربة الإغريقية»-نيويورك-منتور-1959 ص 49.
(6) غير أن فيريكايدس الساموسي الذي يزعم أنه معلم (فيثاغورس هو الذي يعتبر، عادة، أول، من قال بتناسخ الروح.
(7) ف. م. كونفورد-«من الدين إلى الفلسفة»-نيويورك-هاربر-1957- ص 8، لاحظ أن بيرنت يشكك في أصالة الجزء الأول من الشذرة-مرجع سبق ذكره ص 52 هامش 6 ويوافق هيدجر بيرنت فيما ذهب إليه ولكنه يعتبر ذلك الجزء تعبيرا صحيحا عن فكر أنكسما ندر: هيدجر-«أقوال أنكسماندر» «في دروب الغابة»-فرانكفورت رمين-كلوستمان 1957 ص314.
(8) نيتشه الفلسفة خلال السنين العجاف لليونانيين-كروينر تاشينوسجاب-1955 ص 2770
(9) فرنر ييجر-عالم اللاهوت عند الفلاسفة الإغريق الأوائل-أكسفورد-مطبعة جامعة أكسفورد-1947- ص 35.
(10) بيرنت. مرجع سبق ذكره ص 54- هامش 1.
(11) وبصفة خاصة الشذرات 24, 25 27, 48, 63, 88 (وذلك وفق ترتيب دايلز للشذرات).
(12) راجع اولوف جيجون-أبحاث هيراقليطس حول فكرة الموت-ليبزج-195- ص 49
(13) الشذرة 81، راجع ببرنت م. مرجع سبق ذكره. ص 139.
(14) بيرنت مرجع سبق ذكره ص 143.
(15) الشذرة رفي 81 في بيرنت مرجع سبق ذكره ص 139.
(16) بيرنت مرجع سبق ذكره ص 138.
(17) نفسه.
(18) ج. س. كيرك-هيراقليطس: الشذرات الكونية-كامبردج-مطبعة جامعة كامبردج-1954
(19) نفسه ص 147.
(20) كما يشير فيليب هويلرايت: «أن وحدة الأشياء جميعا على نحو ما يفهمها هي ضرب دقيق وخفي من الوحدة، .. .. إنها شيء لا يمكن التعبير عنه دون ضرب الأمثلة» راجع هيراقليطس-مطبعة جامعة برنستون-1949- ص 105. ويقول عن حق: «إن أكثر الصعوبات التي تتميز بها فلسفة هيراقليطس دلالة على طبيعتها تكمن في المطلب الذي تطالب به المستمعين إليها أي تجاوز نمط التفكير القائم على تركيبه» إما هذا أو ذاك «ومحاولة إدراك أنه في كل مرحلة من التجربة قد يوجد نمط» كل من... و... «بطرق دقيقة تخفى على من تغيب عنهم الفطنة».. ص 91.
(21) إن وجهة النظر تلك تدعمها الشذرات التي تعالج مكافأة أولئك الذين يسقطون في الميدان أي الشهرة بعد الموت والخلود.
(22) الشذرات 125- 129 (ترتيب باويوتر) «إن الطقوس السرية التي تمارس في صفوف البشر هي طقوس غير مقدسة» وكذلك: «عبثا يطهرون أنفسهم بتدنيس ذواتهم بالدم... ، راجع بيرنت. مرجع سبق ذكره ص 141.
(23) إن قوله «إن الجثث أكثر ملائمة لأن تلقى جانبا من الروث» لا يتعين أن يعني الإشارة إلى أنه مع الموت ينتهي كل شيء وإنما هو يعني فحسب أن الإطار القاني قد أصبح بلا أهمية إذ غادرته الروح أو النار.
(24) يقول بيرنت إن «بارمينيدس لا يقول كلمة عن الوجود أو الكينونة وإنما ما يعنيه هو ما هو

كائن» بيرنت مرجع سبق ذكره ص 178 وهامش 4 ص 178

(25) نفسه ص 175.

(26) نفسه.

(27) الشذرة 105 ترتيب ديلز.

(28) اريك فرانك. الجوهر والمعرفة والعقيدة والإرادة-زيورخ-1955.

(29) إن هذا «العقل» على الرغم من أنه ليس مجردا من المادية عند انكساجوراس ليعد غالبا مقدمة لإدخال «الروحي» إلى الفلسفة وبداية للثنائية الفلسفية، ويتفق الأسى الذي أعرب عنه أفلاطون في محاورة فيدون(597) لأن أناكا-جوراس لم يستخدم في الحقيقة مفهوم العقل على الإطلاق وكذلك إشادة أرسطو به للسبب ذاته (الميتافيزيقا 984 ب-15) اتفاقات مع المواقف الأساسية لكل منهما.

(30) عند الشاعر تيوجنز للبيجارى في قصيدة «تسبيحة ميجارا» (القرن السادس ق. م.) نجد بالفعل التأكيد بان الموت هو فناء شامل، وهو من بين المتشائمين العظام الذين يظهر في أعمالهم القول المأثور الذي يتكرر كثيرا والقائل بان: «خير ألا يولد المرء على الإطلاق ويلي ذلك في الخير أن يموت المرء بأسرع ما يمكن»، وهو يضيف في هذا الصدد قوله. «خير للمرء أن يرتاح والتراب يحيط به عن كثب» غير أن القول المأثور ذاته حول ألا يولد المرء يتعين فهمه لدى يوربيديس لا كإشادة بالعدم وإنما في الإطار المرجعي الأورفي أي كتحقيق للأفضلية الأصلية للروح والمتمثلة في عدم التقيد بالجسد والالتزام بالإلهي وسيكون مما يثير الاهتمام البحث في جذور هذا التشاؤم الذي أبداه الإغريق الأوائل والذي جعلهم يقولون إن من الأفضل للمرء أن يموت على أن يبقى على قيد الحياة (هرميروس-الإلياذة-الكتاب السابع عشر-هيرودوت-لقاء سولون بكروسيوس) وذلك لا يرجع فحسب إلى استحالة تحقيق السعادة وإنما-بسبب قصر الحياة على ما في ذلك من مفارقة.

الفصل الثاني

(1) افيجينيا في عوليس 1250- 1251

(2) اليسيتين 669- 73.

(3) هيبوليتيس 189- 97.

(4) انتيجونا332- 360.

(5) أعرب فريدريك شلر عن هذه الرؤية في قصيدته: عروس من مسينا (1*) braut. Von.. Messina بقوله: الحياة ليست الخير الأسمى. غير أن الذنب هو الشر الأعظم»

(6) أنتيجونا في مسرحات أوديبوس لسفوكليس ترجمة بول روش-نيويورك-منتور-1958- ص 180-181.

(7) أفلاطون-الدفاع-38.

(8) المرجع نفسه 39.

(9) فالتر كاوفمان-«نقد الدين والفلسفة»-نيويورك-هاربر-1958- ص 29.

(10) هـ، ولأول مرة في الفكر الفلسفي الإغريقي، يظهر الإيمان بصانع وحاكم للكون يمد عنايته وكرمه إلى البشر (كورنفورد مرجع سبق ذكره ص 22).

(11) اكزينفون-«دفاع سقراط أمام المحلفين»-ترجمة تود-هارفارد.
(12) المرجع نفسه.
(13) قد يكون مما له أهميتها هنا أن أفلاطون كان موجودا خلال المحاكمة على حين لم يشهدها اكزينوفون.

الفصل الثالث

(1) كورنفورد-«من الدين إلى الفلسفة»-ص 24
(2) فيدو ن-170، في محاورات أفلاطون-ترجمة جويت-نيويورك-راندوم-1937.
(3) المرجع نفسه - 70 ب - 77 أ.
(4) المرجع نفسه-78 أ-84، غير أن معرفة الأشكال والأفكار ليست مجرد معرفة ذهنية، وإنما هي معرفة بالشئون الروحية، راجع جيلبرت موراى-«المراحل الخمس للديانة الإغريقية»-نيويورك-دوبلداى-1955- ص 154.
(5) المرجع نفسه 91 ج-107 ب، في هذه الحجة الأخيرة تقرن النفس «بفكرة» الحياة، راجع رومانو جوارديني-موت سقراط-هامبورج-رولت-1960- ص167، ويلاحظ جوارديين أننا لا نواجه هنا مفهوما أقيم صراحة على نحو مصطنع للحياة المطلقة, وإنما أن جوهر النفس باعتباره «الحيوية» هو تجربة داخلية مباشرة تكشف شيئا ما بداخلنا أي النفس باعتبارها ذلك الذي لا يتصف بالفناء ص 168.
(6) الصورة تفصيلية لحجج أفلاطون وبصفة خاصة في فيدون عن خلود النفس راجع: أتايلور-«أفلاطون-: الرجل وأعماله»-نيويورك-ميريديان-1956، ص 183- 280.
(7) فيدون-107- 5.
(8) راجع تايلور: «مرجع سبق ذكره ص 206.
(9) فيدون-164.
(10) تايلور، مرجع سبق ذكره هافش ص 179.
(11) وليام باريت-«الإنسان اللاعقلاني»-نيويورك-دوبلداى-1958- ص 82.
(12) أرسطو-الميتافيزيقا أ6 987 أ32
(13) مما له أهميته أن كتاب «الجمهورية» يستهل بشيخ يتأمل الموت ويعرب عن قلقه إزاء ما بعد الموت ويختتم تأملاته بأسطورة محاكمة الموتى.
(14) لماذا يوضع موضع البحث فحسب الخوف من الموت وليس «حب» الموت كذلك ؟ في حالة أفلاطون تبدو العبارة الخاصة بمتابعة الموت والاحتضار أكثر من موحية، أن خلود النفس ورغبتها في الهرب من سجن الجسم يفسران جاذبية الموت على نحو ما تفسره نظرية غريزة الموت إن لم يكن بصورة أفضل، ويشير تايلور (مرجع سبق ذكره ص 265) إلى أن مسألة كيفية تحقيق الإنسان للخلاص الأبدي هي الموضوع المحوري لكتاب الجمهورية.

الفصل الرابع

(1) ريتشارد ماكيون (محرر)-الأعمال الأساسية لأرسطو-نيويورك-راندوم-1941.
(2) النفس-07 4 ب 22 ، 412 ب 5 ، 413 أ 1 ، 1 ، 1 ، 403 أ 16 ترجمة ج. أ. سميث في ماكيون. مرجع

سبق ذكره.

(3) المرجع نفسه 415أ 27. (والترجمة العربية منقولة عن ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني كتاب النفس لأرسطو ص 53- 54 (المراجع)

(4) الميتافيزيقا 1070 أ 19 ترجمة و5 د. روس وردت في ماكيون مرجع سبق ذكره.

(5) النفس. 130 أ ,14 ، 23 ترجمة أ. سميث في ماكيون. مرجع سبق ذكره.

(6) الأخلاق إلى نيقوماخوس-10- 7- 1177 ب 30 ترجمة و. د. روس في ماكيون-مرجع سبق ذكره.

(7) المرجع نفسه 1115 أ 11.

(8) ا لخطا بة 1382 أ 19.

(9) الأخـلاق 1116 ب 20.

(10) في السماء 1, 4, 271 أ, 33 ترجمة ج. ل ستوكس ورد في ماكيون. مرجع سبق ذكره.

الفصل الخامس

(1) ديوجين اللاثيرسى-... De vitis-10- 138.

(2) شذرات وردت في كتاب و.ج. أوتيس.... W. J. Oates الفلاسفة الرواقيون والأبيقوريو ن-نيويورك-راندوم-1940 ص 31.

(3) لوكيشيوس-«طبيعة الاشياء»-ترجمة: هـ. أ. ج مونرور في اوتيس-مرجع سبق ذكره الكتاب الثالث السطور الافتتاحية-6- 22- 23- 3- 30- 34.

(4) دبوجين اللائرسى-مرجع سبق ذكره-10- 133.

(5) أبيقور-رسالة إلى مينوسيوس-ورد في اوتيس مرجع سيق ذكره. ص 32.

(6) المرجع نفسه ص 30- 31.

(7) شذرة أبيقور رقم 47 وردت في كتاب اوتيس، مرجع سبق ذكره ص 42.

(8) هذا الإصرار على البرهنة على الطبيعة الفانية للعقل تبين أنها لم تكن أمرا واضحاً بذاته في تلك الأيام على نحو ما يبدو للإنسان المعاصر-راجع طبيعة الأشياء-3- 830- 833. ترجمة مونرو اوتيس مرجع سبق ذكره.

(9) المرجع نفسه 884- 887.

(10) المرجع نفسه 912.

(11) ولذلك فلم يكن جلوكنز على صواب في اعتقاده أن أبيقور ليس مثقلا بالوعي الذاتي بكونه شخصية فريدة لا يحل غيرها محلها (راجع هرمان جلوكنز - الفلسفة الأوروبية-وكلام - 1958 من 212).

(12) من المهم أنه في ضوء حقيقة أن الحجة الأبيقورية لا تزال تطرح حتى اليوم أن عدم قابليتها للتطبيق عل أكثر ضروب الخوف من الموت ذيوعا قد لوحظت بوضوح بمجرد طرحها تقريبا، وفي إحدى المطارحات المشكوك في صحة نسبتها إلى أفلاطون وتحمل أسم «اكزيوخاس» يروى أنه حينما مرض اكزيوخاس مرضا شديدا استدعى سقراط ليخفف من مخاوفه، ولدى سماعه-ضمن ضروب العزاء الأخرى-أن الموت لا يعنى الأحياء ولا الموتى، فحينما نكون أحياء لا يكون هناك موت وحينما يحل الموت فإننا لا نكون أحياء ومن ثم لا يمكن أن نشعر بالموت، وقد رفض اكزبوخاس ساخرا مثل هذا«الهذر السطحي» الذي يمكن أن يؤثر في الأطفال فحسب».

(13) «طبيعة الأشياء»، ترجمة مونترو، ورد في أوتيس. مرجع سبق ذكره.
(14) «طبيعة الأشياء»-الكتاب الثالث-ترجمة جودرايدن-ورد في كتاب اوتيس-مرجع سبق ذكره.

الفصل السادس

(1) رفض بليناتيوس الرودسي (185- 109 ق. م) هذا المبدأ في الرواقية الوسيطة، ويعد موضعا للتساؤل ما إذا كان متطابقا مع مبدأ «العود الأبدي» الذي أحياه نيتشه بعد ما يقرب من ألفي عام.
(2) تسلر-موجز تاريخ الفلسفة الإغريقية-نيويورك-ميريديان-1955- 237.
(3) غير أنه وفقا لكريسيبوس الرواقي تعود أرواح الحكماء وحدها على هذا النحو.
(4) ارنست بنز. «فلسفة الموت لدى آلهة الشمس»-توينجر-شتوتجارت 1929- ص 86.
(5) مقتطف من «فلسفة سنيكا الرواقية»-موسى حداس-رسالة إلى ليوقبوس» «كم عدد الأسباب؟» ص 196.
(6) المرجع نفسه «حول قصر الحياة» ص 67.
(7) المرجع نفسه ص 47-48.
(8) يبنى سينكا حديثه على أساس المتوسط الأكثر قصر للعمر الذي كان سائدا في عصره.
(9) لسوف نرى على أي نحو مخالف حاول مونتاني حل هذا المشكلة عقب تغلبه على تأثير الرواقية على تفكيره واستقلاله في التفكير ذاته، غير أن سينكا لا يعيش فحسب في المناخ العام القائم على هيمنة فكرة الموت وهو المناخ الذي كان مميزا إلى حد كبير لعصره ولكنه في الوقت نفسه معنى بكافة الخيرات الدنيوية واهتمامات الروماني العملي الثرى والقوى والمتحلل، إنه يتساءل في «حول قصر الحياة» قائلا «هل هناك ضرب جديد من اللذة يمكن لساعة أن تجلبه ؟ كل شيء مألوف، كل شيء تمت تجربته حتى الامتلاء».
(10) حواس مرجع سبق ذكره «حول السكون» في هذه المحاورة يرد التأكيد الغريب القائل بان (الخوف من الموت غالبا ما يكون سبب الموت).
(11) المرجع نفسه، الرسالتان التسعون والسبعون إلى لوسيلرس.
(12) المرجع نفسه محاورة«حول الحياة السعيدة» 1- 10.
(13) (أضف بصفة خاصة الرسالة الثلاثين إلى لرسيلوس) غير أن فرانسيس بيكون يلاحظ أن «الرواقين قدروا ثمنا باهظا للموت وجعلوه باستعداداتهم الكبيرة يبدو مخيفا بصورة أكبر» (حول الموت).
(14) حداس-مرجع سبق ذكره-الرسالة السادسة والخمسون إلى ليوقبرس.
(15) المرجع نفسه الرسالة الثانية بعد المائة إلى ليوقبوس.
(16) المرجع نفسه الرسالة الخامسة والستون إلى ليوقيوس.
(17) المرجع نفسه الرسالة الثانية بعد المائة إلى ليوقبوس.
(18) المرجع نفسه-«إلى مارسيا»-24- 4. رأينا بالفعل أن سبنكا يتحدث عن الجسد بوصفه سجن النفس ويتبع عموما أفلاطون فيما يتعلق برؤيته للموت، وهو يفارق المبدأ الرواقي الأساسي في هذا الصدد كذلك، فهو على سبيل، يتحدث في بعض الاحيان عن الرب باعتباره «الأب».
(19) المرجع نفسه-الرسالة الثانية بعد المائة إلى لوسيلوس-«الخلود».

(20) يمكن الافتراض بقدر يعتد به من الترجيح أن موقف سينكا من الموت كان يعكس تكافؤ اللاضداد، فالى جوار الخوف من الموت يبدو أنه قد وجد شهوة الموت Libido... moriendi (الاصطلاح لسينكا) ورؤيته الخاصة بشغف الروح بالعودة من حيث جاءت قد لا تكون مجرد نتيجة لالتزامه بالمبدأ الأفلاطوني فحسب وانما هي كذلك ترشيد «لحنينه للموت» غير أن الانتحار عمل جبان ويتم تبريره فحسب إذا حالت الظروف دون ممارسة الفضيلة، وكوسيلة لتجنب الإقدام على اثر فان الانتحار يغدو أمرا طيبا، وفي ظل كافة الظروف الأخرى فان الرجل الحكيم يعرف أنه «مقيد كما لو كان قسم عسكري يكبله وينظر إلى عمره باعتباره فترة تجنيده» (الرسالة الخامسة والستون إلى لوسيلوس).

(21) ابكتيتوس-الحوليات-القسم السابع والعشرون-ترجمة ب أ ماتيون-أكسفورد-مطبعة جامعة أكسفورد.

(22) ابكتبتوس-«أحاديث»-الكتاب الثالث-ترجمة ب. أ. ماتيسون-أكسفورد-مطبعة جامعة أكسفورد.

(23) شذرات مقتطفة من: و. ج. اوتيس-الفلاسفة الرواقيون والأبيقوريون-نيويورك-راندوم 1940) ص 458.

(24) أحاديث-الكتاب الثاني-ا لفصل ا لأول-ترجمة ماتيسون.

(25) المرجع نفسه-الكتاب الأول-الفصل السابع والعشرون.

(26) ماركوس اوريليوس-تأملات-ترجمة جورج لونج (ما دنت فيرنون-نيويورك-بيتر بوير-1942) القسم الرابع 41.

(27) المرجع نفسه-القسم الثاني-2

(28) المرجع نفسه-القسم الثاني عشر-3.

(29) المرجع نفسه-القسم السادس،-13.

(30) المرجع نفسه-القسم الثاني-17.

(31) المرجع نفسه-القسم السادس-46.

(32) المرجع نفسه-القسم الثاني-5.

(33) المرجع نفسه-القسم الثاني-11.

(34) المرجع نفسه-القسم الثاني عشر-31.

(35) المرجع نفسه-القسم الثاني عشر-32- 33- 34.

(36) المرجع نفسه-القسم الثاني-17.

(37) المرجع نفسه-القسم الثاني-36.

(38) القديس أوغسطين-الاعترافات-الكتاب الرابع.

(39) التساعيات-التساعية الرابعة-المقال الثامن-1- ترجمة ستيفن مكينا-لندن-فابر-1957. (قارن ترجمة الدكتور فؤاد زكريا للتساعية الرابعة لأفلاطون ص 323 الهيئة المصرية عام-1970 المراجع).

الفصل السابع

(1) سفر الجامعة 9: 7, 10.

(2) راجع: سيرجيمس فريزر-الفولكلور في العهد القديم،-الطبعة الميسرة-نيويورك-تودور-1923- ص 5, 1- 19 (وقد قامت بترجمته إلى العربية دكتورة نبيلة إبراهيم وصدر عن الهيئة العامة

للكتاب بالقاهرة-هـ. م.)
(3) هربرت ج. موللر-استخدامات الماضي (نيويورك-أكسفورد: مطبعة الجامعة-1952) ص 85.
(4) مبخا-8؟6.
(5) سفر ايوب١: 21.
(6) سفر اشعيا 25: 8.

الفصل الثامن

(1) القديس بولس: الرسالة الأولى إلى أهل كورنثة15: 51-57. «هو ذا سر أقوله لكم. لا نرقد كلنا ولكننا كلنا نتغير في لحظة في طرفة عين عند البوق الأخير فإنه سيُبوّق فيقام الأموات عديمي فساد ونحن نتغير. لأن هذا الفاسد لا بد أن يلبس عدم فساد وهذا المائت يلبس عدم موت. ومتى لبى هذا الفاسد عدم فساد ولبس هذا المائت عدم موت فحينئذ تصير الكلمة المكتوبة ابتلع الموت إلى غلبة أين شوكنك يا موت أين غلبتك يا هاوية أما شوكة الموت فهي الخطية وقوة الخطية هي الناموس. ولكن شكرا لله الذي يعطينا الغلبة بربنا يسوع المسيح».
(2) جلبرت موراي-الرواقيون المسيحيون والإنسانيون-بوسطن-بيكون-1950 ص 32.
(3) أعمال الرسل 26: 24.
(4) موراي-مرجع سبق ذكره ص 33.
(5) بينما يعد الخلود في الفكر الإغريقي سمة باطنية للنفس فان الله وحده في الرؤية المسيحية يمكنه أن يخلع حياة جديدة على الإنسان الفرد كهبة لا يستحقها هذا الإنسان بسبب طبيعته الخاطئة.
(6) أقر بعض اللاهوتيين المعاصرين صراحة بالصعوبة التي يمثلها مبدأ البعث، هكذا يحاول جيمس أ. بايك على سبيل المثال التغلب على تلك الصعوبة بتقديم التفسير التالي لها: «من الواضح أن ذلك لا يعني أن الجسد المعين الذي هو جسدي في الوقت الراهن سيستمر إلى الأبد، فعناصره في الحقيقة لن تدوم سبع سنوات، لكنه يعني أنه ستكون هناك استمرارية لشخصيتي وأن الله الذي يقدر الشخصية والفردية الإنسانيتين كأفضل مما نقدرهما في خير حالاتنا سيهب إلى الأبد أداة للتعبير وللاتصال مناسبة على الأقل بقدر ما يعد جسدي ملائما للأغراض الحالية في الوقت الراهن» بمعزل عن القلق-نيويورك-سكريبنر-1953- ص 126) ولكن جاروسلاف بيليكان يقول في كتيبه الرائع: «شكل الموت: الحياة، الموت، والخلود عند آباء الكنيسة الأوائل-نيويورك-ابنجدون-1961)» إن موت الإنسان لا يمكن فهمه بمعزل عن موت آدم والمسيح... والشكل الذي يمكنه أن نقول كل هذا هو الصليب... ، والصليب يترك أسئلة عديدة دونما إجابة وشطرا من الموت دونما رصد... أن الرؤية المسيحية للموت لم يقصد منها أن ترفد المعلومات الإكلينيكية عن الموت... وإنما نقصد بها أن تهب البشر الإيمان من أجل الحياة في شجاعة والموت بكرامة. وهم يعرفون القليلة للغاية عن ذلك الاقنوم المجهول فيما عدا أن السيد المسيح قد غير صليبه شكل الموت) ص 122-123.
(7) ينقل القاضي وليام و. دوجلاس كلمات أبيه تلك في كتابه بعنوان «بهذا أومن» 4- 1 من تحرير: ادواردر. مورو (نيويورك-سيمون وشوستر-1952-54).

الفصل التاسع

(1) ظهرت هذه الكلمات لأول مرة في ترنيمة من التراتيل اللاتينية الشهيرة التي وضعها الراهب نوتكر بالبولوس من سانت جالين (830-912 م)

(2) ج. هوزينجا-«تهافت العصور الوسطى»-لندن-أرنولد-952 ص 124-125.

(3) «حوالي نهاية القرن الخامس عشر أضيفت أداة جديدة إلى كلما ت الخطباء في غرس الفكرة المخيفة في كافة الأذهان وهي الروسم الخشبي الشعبي، إلا أنه كان بوسع أداتي التعبير هاتين أي الخطب والرواسم الخشبية وهي جميعا توجه إلى العامة.. .. أن تقدم الموت في شكل بسيط وصارخ» المرجع السابق.

(4) لم يكن واضحا لفترة طويلة فيما يتعلق برقصة الموت ما إذا كان الموت هو الذي يرقص أم الموتى، وربما كان فولفجانج ستاملر محقا في الإشارة إلى أن رقصة الموت تضم الأمرين معا، فهي رقصة الموتى التي يفرض انهم يؤيدونها في المقبرة وأن مرآها وحده يدفع الأحياء إلى مشاركة الموتى فيها، وهي كذلك رقصة للموت تعبر على نحو رمزي عن الحقيقة المريرة القائلة بان الموت هو العاهل وأن كل ما يحيا يتعين أن يفنى-راجع: ستاملر رقصة الموت-ميونخ-هانسر-1948.

(5) من المثير للاهتمام أن التفضيل في عصرنا الحالي يميل بصورة ملحوظة نحو الموت الفجائي، فمن الرغبات التي كثيرا ما يعبر عنها الرغبة في ألا يعلم ألم أنه يحتضر أو أنه يموت خلال رقاده.

(6) والترديم-الرومانسي-هال-نايمير-1928.

(7) فرنسيسكو بترارك «ارتقاء جبل فينتو» ترجمة هانز تاكود ورد في «فلسفة الإنسان في عصر النهضة-إشراف. كاسيرير، ن. و. كريستلر، ل. هـ. راند ال-شيكاغو - مطبعة جامعة شيكاغو-1950-36.

(8) هوراس م. كالين-«الفن والحرية»-نيويورك-ديول-ج 1 ص 119.

(9) أو بالأحرى الحياة الخالدة، يتعين تذكر انه على الرغم من أن مفهوم الخلود يستخدم غالبا في الفكر المسيحي الشائع كمرادف مناسب للحياة الدائمة أو الخالدة إلا أنه لا موضع له لدى معالجة الرؤية المسيحية للموت.

(10) بقرارك. مرجع سبق ذكره.

(11) تعبر روح عصر النهضة عن نفسها بشكل صارخ كذلك في مؤلف «الرجل العادي في بوهيميا» ليوهان فون ساز (المعروف كذلك باسم يوهان فون تيبل) الذي ظهر في عام 1400 والذي يعده البعض «أعمق إبداع للنزعة الإنسانية الألمانية (راجع ألوا بيرنت-الرجل العادي-ليبزج-1934) وتستمد جدارته لا من واقعة أن الإنسان يجرؤ على أن يتجادل مع الموت وإنما كذلك كون الحجج التي استخدمها المؤلف تستند إلى سلطة الفلاسفة الوثنيين في العهود القديمة لا على سلطة آباء الكنيسة. وليس الرجل العادي الوارد ذكره في المحاورة حرفيا وإنما هو مثقف يكدح لقلمه، إنه أرمل يستدعى الموت أمام القاضي الأعظم-أي الله-ويتهم الموت بقتل زوجته الشابة المتسمة بالكما ل وهي أم أطفاله الصغار. وفي محاولة تفنيد الاتهامات يتحدث الموت عل غرار الفلاسفة الرواقيين فيقول. «ألا تعلم أن كافة المخلوقات الأرضية أيا كانت حكمتها وامتلاؤها بالحياة وبالقوة يتعين عليها أن تواجه العدم ؟... إن على المرء ألا يبكي موت الفانين... فقد خلقت الحياة من أجل الموت، ولو لم تكن هناك حياة لما كان لموتنا معنى... ولكن بدون الموت لن يكون هناك عالم

... «إنك تطلب النصح حول كيفية اجتناب حزنك من قلبك ؟ لقد علمنا أرسطو منذ زمن طويل أن الفرح والحزن والخوف والأجل يجلب المتاعب، فالفرح والخوف يقصر الحياة، والمعاناة والأمل يجعلانها طويلة جدا ... إن الأرض وما تحويه قابلة للتغير، وإلى هذه الأيام أصبح كل شيء أكثر اقترابا من ذلك... لقد حولت العامة الصواب إلى الخطأ والبشر كافة أكثر، ميلا إلى فعل الشر من القيام بالخير وإذا ما أتى أحد الخير فإن ذلك يرجع فحسب إلى خوفه منا». ويبدو أن القاضي الأعلى قد حكم لصالح الموت.

«إن المدعي يبكي خسارته كما لو كانت شيئا صي إليه، وهو لا يدرك أننا قد منحناه إياها «إن إله العهد القديم هو الذي يتحدث هنا ويبدو العمل كله وقد استمد وحيه من سفر أيوب، لكن مشكلة الموت تظهر فحسب في جانب محدود هو جانب موت-شخص أثير-وعند «مايكل دي مونتاني. Michel de Montaigne تحتل محاولة التصالح مع موت المرء ذاته المكانة الجوهرية.

(12) غير أنه من الضروري إدرأك أنه فيما يتعلق ببومبوناتزي نفسه فإن نزعته الأرسطية المتشددة في الفلسفة ليست رده النهائي على مشكلة الموت والبقاء، فهو يعلن في ختام مقاله بعنوان «عن الخلود »أن خلود النفس هو مشكلة محايدة شان مشكلة خلود العالما وأن أيا من تأكيده أو نكرانه لا يمكن إظهاره من خلال العقل الطبيعي. وفي مؤلفه بعنوان الدفاع، يقوم بالدفاع عن نفسه ضد الاتهام بالهرطقة، ويبين أن الجدال الدائر في «عن الخلود» موجه بأسره ضد علم اللاهوت الطبيعي، إنه يريد فحسب أن يسخر منه وأراد أن يدافع من خلال إظهار أن النفس بطبيعتها فانية عن الأرثوذكسية ضد الأفلاطونيين والمتحررين على السواء فالديانة الأرثوذكسية وحدها تضم الحقيقة. أي بعث الجسد من خلال العناية والخلاص الفائقين للطبيعة، ذلك أن النفس - فيما يقول - إذا كانت خالدة بطبيعتها فكيف يمكن أن نكون العناية الإلهية ميزة ؟ وفي دفاعه عن الموقف الأرسطي لم يقدر له الفوز تماما في تأكيد أن النفس تتحد على الصعيد الفردي مع الجسد في وجوده، وقد أذهله السؤال عن السبب في أن العقل ليس له عضو يسكن إليه, ومما له أهمية أقل هنا السؤال عما إذا كان قبوله للرد المسيحي على الموت قد أملته النفعية أو الخوف من الاضطهاد أو أنه كان بالفعل يؤمن بهذا الرد، فإذا ما كان آخر صحيحا فمن ذا الذي لا يفضل البعث على خلود النفس غير المتجسدة.

(13) كونفيفو... Convivio

(14) «عن خلود الإنسان» ترجمة وليام هنري هاي، أشار إليه جون راندال الأصغر في «فلسفة الإنسان في عصر النهضة»-شيكاغو-مطبعة جامعة شيكاغو-ص 375.

(15) مونتاني-مقالات-الكتاب الثاني-الفصل الثاني عشر-دفاع رايموند سيبوند-باريس-طبعة بلياد-1946- ص 425.

الفصل العاشر

(1) هذا هو عنوان الفصل العشرين من الكتاب الأول من كتاب مونتني «مقالات».

(2) النص الأصلي كما يلي: «Votre mort est une piece de l’ordre de l’univers.. C’est la Condition de Votre Creation, C’est une partie de vous» الكتاب الأول-الفصل العشرون.

(3) الكتاب الأول-الفصل العشرون.

(4) الكتاب الثالث-الفصل الثاني عشر.

(5) بعد ثلاثة قرون اكتشف نولستوي في مؤلفه بعنوان «اعترافاتي» موقف العامة من الحياة والموت فأشاد به، يقول: «إننا نرى في المعاناة والموت دعابة قاسية فحسب بينما يعيش هؤلاء الناس ويموتون في سكينة وغالبا في فرح كذلك».
(6) الكتاب الثالث-الفصل الثاني عشر.
(7) الكتاب الأول-الفصل العشرون.
(8) «إني لأعشق الحياة والحصاد مثلما يريدهما الرب»-الكتاب الثالث-الفصل الثالث عشر.
(9) مقتطف في «مونتاني بقلمه « »-فرانسيس جانسون-باريس-1951- ص 45.
(10) الجهل وفقدان الشغف وسادتان يمكن لرأس صلبة أن تجد الراحة فوقهما. الكتاب الثالث-الفصل الثالث عشر.
(11) يقول: «إن آراء القسيس السماوية غالبا ما ترتبط بالعادات الأرضية».
(12) وفقا لتعبير أندريه موروا. «إنه لا يثور قط وإنما يتكيف».

الفصل الحادي عشر

(1) خلال العامين اللذين قضاهما برونو في لندن (1583- 1585) كان على صلة ودية بجون فلوري مترجم كتاب مونتاني «مقالات».
(2) مقالات-الكتاب الأول-الفصل الخامس والعشرون.
(3) دورثيا د. سينجر-ج. بر ون. «حياته وفكره»-نيويورك-هنري شومان 1950- ص 6. ص 6.
(4) كوبرنيكوس-«حول دوران الأجرام السماوية»-الكتاب ا لأول-الفصل العاشر ترجمة و. س. ، م. د. ويتهام وقد اقتبسه في دامبييه-ويتهام: «تاريخ العلم»-نيويورك-مكميلان-1932) ص 121.
(5) الكون اللامتناهي.
(6) المرجع نفسه.
(7) المرجع نفسه.
(8) سيدني جرينبرج-اللامتناهي عند ج. برونو-نيويورك-كروان برس-جامعة كولومبيا 1950).
(9) «حول الصلة الرئيسية الوحيدة» ترجمة سيدني جربنبرج. مرجع سبق ذكره ص 161.
(10) كما يشير د. سينجر فإن «العوالم التي لا تحصى تتحرك في ارتباط بالعوالم الأخرى رغم أن كافة تقديرات الاتجاه والموقع الخ داخل الكون يتعين أن تكون نسبية»، سينجر، مرجع سبق ذكره ص 60.
(11) المرجع حول العلة الرئيسية الوحيدة «جرينبرج-مرجع سبق ذكره ص 161
(12) المرجع نفسه الحجة للمحاورة الخامسة.
(13) المرجع نفسه.
(14) المرجع نفسه-ص 162- 165.
(15) المرجع نفسه-ص 162- 165.
(16) المرجع نفسه.
(17) «حول اللامتناهي» ورد في سينجر. مرجع سبق ذكره. ص 243- 244 (رسالة تمهيدبة لـ«حول اللامتناهي» حجة المحاورة الخامسة).
(18) «حول العلة» في جرينبرج. مرجع سبق ذكره ص161- 163.

(19) سينجر. مرجع سبق ذكره-ص 245.
(20) قصيدة «عن الزمان» ضمت إلى إهداء «حول العلة» وردت في جرينبرح. مرجع سبق ذكره.

الفصل الثاني عشر

(1) ليون روث-كتاب ديكارت «مقال عن المنهج»-أكسفورد-كلاريندون برس-1937- ص 7.
(2) صمويل س. دي ساسي-ديكارت بقلمه-باريس-[1956-ص 126.
(3) ديكارت «انفعالات النفس» ورد في. نورمان كيمب سميث-مؤلفات ديكارت الفلسفية-لد نن-مكميلان-1952.
(4) المرجع نفسه.
(5) المرجع نفسه.
(6) المرجع نفسه.
(7) في الفقرة 32 يطرح ديكارت السبب الذي أقنعه بأن «النفس لا يمكن أن يكون لها في أي موضع من الجسم مقر آخر للأداء المباشر لوظائفها» غير الغدة الصنوبرية: «ألاحظ أن كل أجزاء المخ الأخرى مزدوجة تماما على نحو ما أن لنا عينين ويدين وأذنين، ومن المحقق أن كل أعضاء حواسنا الخارجية مزدوجة، وحيث ان لدينا فكرة واحدة وبسيطة عن الشيء الواحد في أي وقت بعينه فلا بد أن هناك مكانا ما يمكن فيه أن تتحد الصورتان القادمتان من العينين والانطباعان القادمان من موضوع واحد من خلال المزدوجة قبل أن تصل إلى الروح».

الفصل الثالث عشر

(1) يمكن الافتراض، دون مخاطرة، أن الفلسفة تعني عند بسكال، أساساً ما عنته بالنسبة لديكارت؛ أي البحث عن الحقيقة بمساعدة العقل الطبيعي، هذه الملاحظة ضرورية لتجاوز الاعتراض القائل بأن بسكال في رفضه للفلسفة كانت لديه فكرة مختلفة عن عمل الفلسفة، والإخفاق في دعم الأمل في الخلود عن طريق العقل الطبيعي هو الذي يجعل رفض الفلسفة الشرط المسبق للاعتقاد في البقاء بعد الموت.
(2) بليز بسكال-خواطر ورسائل-باريس-هاشيت-رقم 183, 194, 210.
(3) لدى المرء من الأسباب ما يحدو به إلى الشك في أن هذه المناقشة بأسرها هي لغو لفظي وقد استخدمها بسكال الذي كان هو ذاته على يقين من العبث لمجرد إقناع المفكرين الأحرار لعصره من خلال ما يبدو عليه الموت بالنسبة لغير المؤمن، وإذا ما أخذنا في الاعتبار مخاوفه المعروفة جيداً يبدو من غير المحتمل أنه كان كذلك يتحدث على نحو نذيري وأن الأفكار السابقة حول الموت لم تنبع من عمق روحه الغارقة في المعاناة. وبالمثل فإن كلماته الشهيرة حول الرعب الذي يثيره «صمت الأماكن اللامتناهية» (للكون) هي بصورة جلية تعتبر عن مشاعره الخاصة حيث إنه يقرر صراحة «ان صمت هذه الأماكن اللامتناهية يخيفني».
(4) خواطر بسكال-194.
(5) خواطر بسكال-218.
(6) المرجع نفسه 67، ونجد موقفاً مماثلاً عند كيركجور، الذي كتب عقب ذلك بقرنين يقول إن كون القمر مصنوعاً من الجبن الأزرق أو من شيء آخر أمر لا أثر له على قرارات الإنسان الأخلاقية

والدينية.

(7) المرجع نفسه-194.

(8) نص العبارة في الأصل هو:

«Infiniment hensible incompre... nous ne sommes pas Capable de Connaitre Ce quil est ni s'il est»

(9) لعرض مفصل انظر: جاك شيفالييه-بسكال-باريس-بلون-Plon 1948)-1948، للنقد انظر: دوروثي ايستورد :«احياء بسكال»-اكسفورد-كلارندون-1936.

(10) أ. ت.بل.. E. T. Bell «رجال الرياضيات»-بليكان-ص 96- 4- 1- من الواضح أن «بل» يشير إلى الفقرة حيث يقول بسكال: «ولكن هل من المحتمل أن الاحتمال يمنحنا اليقين؟» لكن بسكال يضيف قائلاً: «لا شيء يمنح اليقين إلا الحقيقة ولا شيء يهب السلام إلا البحث عن الحقيقة».

(11) وقع هذا الحدث الكبير في حياة بسكال على نحو ما كان وهو العالم حريصاً على الإشارة، فيما بين العاشر والنصف والثانية عشرة والنصف في ليلة 23 نوفمبر 1654 وقد عثر على وصف هذه التجربة الصوفية عقب وفاة بسكال مكتوبة على قطعة من الرق حيكت في بطانة سترته، وكانت كلمة «النار» أو بترجمة أفضل «اللهيب» مكتوبة في أعلى الرق بحروف كبيرة «رب إبراهيم واسحق ويعقوب لا رب العلماء والفلاسفة، يقينا، يقينا يقينا، فرحة، سلام رب يسوع المسيح.... نسيان العالم وكل شيء عدا الله» وينتهي الرق بالكلمات: «خضوع شامل ليسوع المسيح والكاهن الذي يتلقى اعترافي: آمين».

الفصل الرابع عشر

(2) كتاب «الأخلاق» لاسبينوزا-ترجمة. ر. هـ. م الويز-نيويورك-دوفر-1951- وما لم يشر إلى عكس ذلك فإن الفقرات التالية المقتطفة من كتاب «الأخلاق» مصدرها ترجمة الويز، يذهب بيدني إلى القول بأنه في القضية السابعة والستين كان اسبينوزا يقصد أساسا معارضة التمجيد الرواقي للانتحار، راجع: ديفيد بيدني-سيكولوجية الأخلاق اسبينوزا-نيوهافن-مطبعة جامعة ييل-1940- ص 339- 338.

(2) ماكنيل ديكسون-«الموقف الإنساني»-لندن-ادوارد ارنولد-1950- ص 344.

(3) كتاب «إصلاح العقل» لاسبينوزا-ترجمة الويز ص 3.

(4) الأخلاق-الجزء الخامس-هامش القضية الواحدة والأربعين.

(5) الأخلاق-الجزء الخامس-هامش القضية التاسعة والعشرون.

(6) يبدو أن هناك تماثلا بين هذا الخلود وتصور بعض العصابيين أنهم لا يموتون إطلاقاً طالما أنهم موجودون كفكرة في رأس شخص آخر.

(7) هـ. أ. وولفسون-فلسفة اسبينوزا-نيويورك-مبريديان-1958- الجزء الثالث-ص 322.

(8) بانتا جرويل-الكتاب الرابع-الفصل السابع والعشرون، أتربوس Atropos واحدة من البركاي.... Parcae الثلاث أو ربات القدر الرومانيات اللاتي يقمن بقص خيط الحياة.

(9) فردريك بولوك-«اسبينوزا: حياته وفلسفته»-1889- ص 270.

(10) وولفسون-مرجع سبق ذكره ص 274.

(11) ادجار موران-«الإنسان والموت في التاريخ»-جمارير-كوريا-1951- ص 222.

(12) ولفسون-مرجع سبق ذكره ص 311.

(13) نيتشه-البراءة المحيطة بالآتي-الجزء الأول-شتوتجارت-الفريد كرونر-1956- ص 236.

الفصل الخامس عشر

(1) «مبادئ الطبيعة واللطف الإلهي (1714) في: ليبنتز «المونادولوجيا وكتابات فلسفية أخرى»-ترجمة ر. لاتا.. . R. Latta-أكسفورد-كلاريندون برس-1898.

(2) المرجع نفسه.

(3) بوسع المرء أن يعتبر ذلك استباقا لنظرية فينمان.. . weisman في الخلايا الفانية للجسم بالمعنى الدقيق والخلايا الجرثومية الخالدة «أن خلود الكائنات الوحيدة الخلية والخلايا المنتجة للكيانات العديدة الخلايا هو في اعتقادي حقيقة لا موضع للمنازعة فيها». أوجت-استمرار الحياة-في-مقالات حول الوراثة-أكسفورد-كلاريندون 1889 ز 1892- الجزء 2 ص 74.

(4) مبادئ الطبيعة واللطف الإلهي-ترجمة لاتا-مرجع سبق ذكره ص 414.

(5) المرجع نفسه ص 420.

(6) «مقال عن الميتافيزيقا»-باريس-تبران-1929 ص 89.

الفصل السادس عشر

(1) هيوم-مقالات غير منشورة-لندن-لونجمانز جرين-1875- ص 404.

(2) الكسندر راديشيف.. A. Radischev (1749-1802)- في الإنسان: فناؤه وخلوده 1792.

(3) يقول دالامبير في موسوعة ديدرو أنه لا معنى للخوف من الموت طالما أنه طبيعي شان الحياة.

(4) غير أنه كان في ذلك أكثر معقولية وواقعية من بعض معاصريه الذين راودهم الحلم بإمكانية البقاء اللامتناهي للحياة البشرية عل الأرض، بل وفي بعض الأحيان طرحت براهين لاهوتية لتأكيد ذلك، وزعم جون أسجيل.. . John Asgil في كتيب ظهر في أوائل القرن الثامن عشر في لندن أنه وفقا لعهد الحياة الأزلية الذي كشف عنه النقاب في الكتب المقدسة سينقل الإنسان إلى الحياة الأزلية دون أن يمر بالموت، وقد تم إحراق الكتب علنا وحرم المؤلف من مقعده في البرلمان، راجع كذلك تعليقات جوناثان سويفت في: جاليفز.

(5) سبق جوزيف بريستلي مكتشف غاز الأوكسجين كوندورسيه في هذا الصدد، في كتابه بعنوان (مقال حول مبادئ الحكومة) الصادر في 1768 يقول. «ستكون الطبيعة بما في ذلك كل موادها وقوانينها تحت إمرتنا، وسيجعل البشر وضعهم في العالم كثر يسرا وراحة إلى حد كبير، وربما سيطيلون بقاءهم فيه وسيزدادون سعادة بصورة يومية».

(6) هيوم-«عن خلود النفس»-1777- المقال الأول في كتاب: «مقالات غير منشورة» راجع بصفة خاصة الصفحات 401- 456.

(7) في العصور الحديثة كذلك اعتبر ر. جي. دوكاس (في صيغة معدلة إلى حد ما) التناسخ هو الافتراض الأكثر احتمالا، راجع: دوكاس-«الطبيعة والعقل والموت»-(لاسال-اوبن كورت)-1951.

(8) المقال الأول في كتاب: مقالات غير منشورة.

(9) هيوم-عن حياتي-لندن-هانت وكلارك-1826.

الفصل السابع عشر

(1) نقد العقل الخالص-ترجمة نورمان كيمب سميث-لندن-مكميلان-1956 ص 372 373 .
(2) هيردر-ما يتعلق بالمعرفة والغيب-6- د-زرشتر ويتر-بلاتر-1797.
(3) تنقيح كتاب هيردر: «أفكار حول فلسفة الجنس البشري» ألماني ليتراتور زايتونج 1785.
(4) «أحلام رائي أشباح-ورد في اعمال كانت الكاملة-ليبزج-انسيرقيرلاج.. . InselverIog-1921, الجزء الأول ص 106.
(5) العقل يعمل بطبيعة مزدوجة، كعقل نظري أو تأملي وكعقل عملي.
(6) ريتشارد كرونر-«النظرة الكلية للعلم عند كانت»-توبنجن-1914 ص 20.
(7) نقد العقل الخالص (1788) ترجمة لوير رايت بيك-مطبعة جامعة شيكاغو-1949- ص 247-248.
(8) نقد العقل الخالص ص 247- 248.
(9) المرجع نفسه ص 21.
(10) المرجع نفسه ص 22.
(11) المرجع نفسه ص 22-23.
(12) المرجع نفسه ص 27.
(13) المرجع نفسه ص 28.
(14) المرجع نفسه ص 29.
(15) المرجع نفسه ص 360.
(16) المرجع نفسه ص379.
(17) المرجع نفسه ص 380.
(18) المرجع نفسه.
(19) المرجع نفسه ص 650.
(20) المرجع نفسه.
(21) المرجع نفسه.
(22) المرجع نفسه.
(23) «نقد ملكة الحكم» ترجمة ج-هـ-برنارد-لندن-ماكميلان 1914 ص 83.
(24) نقد العقل الخالص ص 665.
(25) المرجع نفسه ص 651، 652.
(26) نقد العقل العملي ص 225.
(27) المرجع نفسه ص 226 وقد دفع إلى هذا التعديل للموقف المتضمن في «نقد العقل الخالص» الاعتراض المحتمل القائل بان السعادة لكونها حالة تلبي فيها كل الرغبات هي أمر يمكن أن يفكر فيه كائن حي فحسب ولا يتفق مع فكرة أن الإنسان مخلوق له عالمان.
(28) المرجع نفسه ص 258.
(29) المرجع نفسه ص 259- 260.
(30) «الدين في حدود العقل وحده»-ترجمة ثيودور جرين وهويت هـ. هوسون-لاسال أوين كورت-1934- هامش ص 149.

(31) «محاضرات في فلسفة الدين»-بإشراف بوليتيز-الطبعة الثانية-1830- ص 150.
(32) نشر في «برلينر مونا تشريفت» عدد يوني 1794.
(33) فيشته-حول أسس عقيدتنا فيما يتعلق بالنظام الإلهي.
(34) فيتشه-نداء إلى الأمة-1799- ورد في-ملاحظات حول النزعة الإلحادية غر فيتشه-هانز ليندا و-ميونخ-1912- ص 149.
(35) فيتشه-مطبوعات ما بعد الوفاة-توبنجن-1817.
(36) فيشته-«التوجه صوب حياة خالدة»-1817.

الفصل الثامن عشر

(1) و. ت. ستيس «-فلسفة هيجل» نيويورك-دوفر-1955- ص 514.
(2) كارل لوقيث--«المعنى في التاريخ»-شيكاغو-مطبعة جامعة شيكاغو 1949- ص 53- 54.
(3) «محاضرات في فلسفة التاريخ»-ترجمة سليبرى-لندن-1900-ص 75 وما بعدها (قارن الفكرة بالتفصيل في ترجمتنا العربية لهذا الكتاب ص 84- 85 أصدرته دار التنوير-بيروت عام 1981- (المراجع).
(4) الكسندر كوجيف-«مقدمة لقراءة هيجل»-الطبعة الخامسة-باريس-جاليمار-1947- ص 527- 538.
(5) يقول كوجيف في هذا الصدد عن هيدجر انه التقط أطروحة الموت الهيجلية، لكنه أهمل أطروحتي الكفاح والعمل المكملتين لها، أما ماركس ففد أخذ على العكس من ذلك أطروحة الكفاح والعمل، ولكنه أهمل أطروحة الموت-المرجع السابق مباشرة-هامش ص 573.
(6) النص الألماني:

Die philosophie ist also nicht ein Trost ; sie is mehr. sie versoehnt sie verkaert das Wirkliche , das unrecht scheint, zum Vermuenftigen, zeigt es uls solches auf, das in der Idee (Gott) selbst berguendet ist und wajemit die Vemunft befriedigt werden soll .

(7) النص الألماني:

Diestr Tod also, das Liden, der Schomerzdes Todes, des ist. dies element der versoehung des beistes mil sich, mit dans was er an sich ist

(8) ادرجارمورين-الإنسان والموت في التاريخ-باريس-كوريا-1951 ص 264- 265
(9) هيجل: «العقل في التاريخ»... Vernuftt in der Geschiche-المكتبة الفلسفية-ماينير-ليبزج 2291- ص 66.
(10) النص الألماني:

Eben Liebe ist diese ldentitaet des Goettichen und Menschlichen und diese verndlicung des Bewsstseins lst bis auf ihr Extrem, den Tod getrien; also hier ist Anschauung der Einhiet in iitrer absoluten Stufe die hoeschste Anschauung der Liebe Denn Liebe besteht ins Aufgeben seiner persoenlickeit, Eigentumum.

(11) النص الألماني:

der Tod ist die Liebe selbsties wind darin die absolute liebe angeschaut. Es ist die ldentitaet des

Goettlichen und des Mensch Lichen, dass Gott im Menschen, imm Endlichen bei sich selbst (ist und dies Endtiche im Tode selbst Bestumm ung Gottes ist, Durch den, Tod hat Gott die welt versoe hat und vereo hat sich ewig mit sich selbst.

(12) كارل جروين.. L. Feuerbach in seinem BeIfwechsel und Nachlass. ليبزخ-1874- 2 .

الفصل التاسع عشر

(1) حتى في العبارة الشهيرة التي تحدث فيها لو كان.. Lucan(2*) عن سعادة الموت التي أخفتها الآلهة عن البشر لكي يتحملوا الحياة تبدو هذه النزعة التشاؤمية جلية. وربما كاد بليني الأكبر(3*) هو المفكر القديم الوحيد الذي أبدى حنينا للموت، وقد فند في الوقت نفسه الاعتقاد بالخلود باعتباره «حماقة مخزية».

(2) تنتمي نزعة ليوباردي وبايرون التشاؤمية إلى مرحلة لاحقة، ورغم ذلك فإن اقتناعهما بان الألم والمعاناة يسردان في الحياة تعجز عن التغلب على خوفهما من الموت.

(3) دفع إلى ذلك الموقف ما يطلق عليه القديس بولس «اشتهاء للانطلاق ومصاحبة المسيح» ونجد وصفا بليغا للرغبة الصوفية في الموت عند القديس اغاطيوس الأنطاكي فيما كان يستعد لاستشهاده الوشيك في مدرج روما حيث يقول. «فماذا نقول ! أنبقى في الخطية لكي تكثر النعمة. حاشا ! نحن الذين متنا عن الخطية كيف نعيش بعد فيها ؟ أم تجهلون أننا كل من اعتمد ليسوع المسيح اعتمدنا لموته، قذفنا معه بالمعمودية للموت حتى كما أقيم المسيح من الأموات بمجد الأب، هكذا نسلك نحن أيضا في هذه الحياة لأنه إن كنا قد صرنا متحدين معه بشبه موته نصير أيضا بقيامه عالمين هذا أن إنساننا العتيق قد صلب معه ليبطل جسد الخطية كي لا نعود نستبعد أيضا للحظة لأن الذي مات قد بدأ من الخطية»

(4) غير أنه كان يستشعر كذلك نشوة فناء الذات. «الموت هو الاحتفال النشوان بالاستسلام النهائي لفناء الذات».

(5) «إلى الداخل يمضي الطريق الغامض، داخلنا وليس في أي موضع آخر يكمن الأزل.. Etemity بعالمه، الماضي والحاضر»-ذرات البذور... 1798- Bluetenstaub-وقد تحدث شيلنج عن «العبث تجاه الأشياء» غد نوفاليس.

(6) «ينبغي إضفاء الطابع الرومانتيكي على العالم، هكذا يسترد المرء المعنى الأصلي، فإضفاء الطابع الرومانتيكي لا يعدو أن يكون التعقيد الكيفي، حيث تتحد الذات الدنيا في غمار هذه العملية مع الذات (الأسمى).. .. . ولا تزال هذه العملية مجهولة، فمن خلال خلع معنى أسمى على ما هو مألوف وإيجاد بعد غامض لما هو عادي وإضفاء بهاء المجهول على ما هو معلوم فإنني أضفي الطابع الرومانتيكي عليها «-الشذرات».

(7) الشذرات-«عن العلاج».

(8) ذرات البذور-رقم 16.

(9) رالف تيمس-«الأدب الألماني الرومانتيكي»-لندن-ميثوين-1955 ص 168.

(10) الشذرات 2171- 2196.

(11) اوسكار فالزيل-«الرومانتيكية الألمانية»-ترجمة ألمالاسكي-نيويورك-بوتنام 1932 ص 88.

(12) «ألبست الجبال والأمواج والسموات بضعة مني ومن نفسي كما أني بضعة منها ؟» ذلك كان

تساؤل بايرون.......Byron.

(13) من بين المفكرين القدامى يعد أمباد قليس... Empedocles الأقرب إلى أن يكون سلف القائلين بهذا الاتجاه وقد اعترف بفضله بجلاء حقا على نحو ما فعل هولدرلين، لكن أمبادقليس كان يؤمن بتناسخ الروح.

(14) غير أنه يظل موضع شك ما إذا كان هولدرلين قد قال حقا: (ما الحياة إلا الموت, وما الموت إلا الحياة) راجع: «هولدرلين-قصائده»-ترجمة ما يكل هامبورجر-نيويورك-بانثبون--1952- ص 260.

(15) مترجمة عن ف. فيجل: «مشكلات الموت»-ميونيخ-راينهارك-1953.

(16) يعتبر أنصار نظرية فرويد في غريزة الموت الحنين إلى الموت الذي عبر الرومانتيكبون عنه تأكيدا لهذه النظرية، ومن ناحية أخرى يشير منتقدو هذه النظرية إلى أن هذا الحنين «يثبت» النظرية فحسب لأن مؤيديها وقعوا في المصادرة على المطلوب ...Petitio(4*) principii. ، فما تتعين البرهنة عليه-أي وجود غريزة الموت-تم اشتراطه ثم تفسر ملاحظات معينة باعتبارها تبرهن عليه.

(17) شيلنج-الأعمال الكاملة-1856- 1861- لإضمامة الثانية-ص 248 يلاحظ شيلنج أنه بدلا من «الموت» فان التعبير الصحيح هو«التخلي عن الروح»، وفي اللغة الألمانية فان الكلمة المرادفة للنفس الأخير هي ذاتها التي تعني الروح أي... Geist ويشير شيلنخ إلى أن الروح التي يتخلى عنها المرء في غمار الموت هي روح الرغبة المتمحورة حول الذات وأنه حينما تحدث أفلاطون عن الفلسفة باعتبارها تعلم كيفية الموت فانه كان يقصد أنها تعلم كيفية التغلب عل إرادة المرء المتمحورة حول الأنا، غير أن الخلاص يتمثل لا في قمع الإرادة وإنما في الوصول إلى حالة فردوسية لإرادة بلا رغبة.

(18) يبدأ هيدجر مقدمته للميتافيزيقا (1953) بهذا السؤال معلنا أن ا طرح هذا السؤال هو التفلسف»، ويتحدث دون ذكر شيلنج ولو لمرة واحدة عن ذلك السؤال باعتباره «السؤال الأوسع والأعمق غورا والسؤال الأول».

(19) نحيل من يهتم بهذه النقطة إلى: كارل باسبرز في كتابه عن «شيلنج»-ميونيخ-1955.

(20) يحدثنا نورمان مالكولم ودون أن يذكر شيلنج بان لودفيج فيتجنشتاين «قد جرب في بعض الأوقات الشعور بالدهشة إزاء وجود أى شىء على الإطلاق ويقتبس من كتاب الرسالة المنطقية.... Tractatus» قوله «ليس الغامض هو ما عليه العالم وإنما كونه موجودا»-لودفيج فيتجنشتاين-مطبعة جامعة أكسفورد-1958- ص7.

الفصل العشرون

(1) آرثر شوبنهاور، العالم كإرادة وتمثل، ترجمة. ت. ب. هالدين، ج كيمب-لندن-بوثلدج وكيجان بول-1883- الطبعة التاسعة، المجلد الأول، ص 419.

(2) نفسه، المجلد الثالث-الفصل 16 بعنوان «في الموت وعلاقته بقابلية طبيعتنا الحقة للفناء» ص 249.

(3) المصدر نفسه، ص 264.

(4) في الترجمة الإنجليزية للعنوان الألماني الأصلي وهو... Die welt als wile und Vosrtellung جاءت

ترجمة الكلمة الأخيرة إلى كلمة... Idea الإنجليزية أي فكرة أو «مثال» بالعربية شيئا مضللا جانبه التوفيق خاصة أن المثل الافلاطونية تحتل مكانة هامة في مذهب شوبنهاور، ولربما كان من المناسب بصورة أكبر ترجمة كلمة... vorstellung بكلمة.. reprsentation أو... Presentation حيث تعني الأولى تمثلا والأخرى طرحا أو تقديما.

(5) العالم كإرداة وتمثل-الجزء الأول-الفصلان الأول والثاني.

(6) المرجع نفسه، ص 164.

(7) المرجع نفسه، الجزء الثاني-ص 165- 175.

(8) المرجع نفسه-الجزء الثاني-ص 170- 172.

(9) المرجع نفسه-الجزء الأول، ص491.

(10) يتحدث شوبنهاور عن «الأنانية النظرية» لأنه ينظر إلى موقف الأنا وحدية وفقا لميتافيزيقاه التطوعية كموقف يفترض الفرد في إطاره أن «جسده هو الفرد الوحيد الحقيقي في العالم أي ظاهرة الإرادة الوحيدة والموضوع الوحيد للذات وعلى هذا الأساس ينظر إلى كافة الظواهر خارج إرادته باعتبارها سرابا وتماما كما في الإشارة العملية فان الشيء ذاته يتم من قبل الأنانية العملية» (الجزء الأول ص 135).

(11) المرجع نفسه الجزء الأول-ص129- 130

(12) المرجع نفسه-الجزء الأول-ص 129- 130.

(13) «وهو ما يعني أن الإرادة تصير موضوعا أى فكرة» (المرجع نفسه-الجزء الأول-ص 219).

(14) المرجع نفسه-الجزء الأول-ص 168.

(15) المرجع نفسه-الجزء الأول-ص 169.

(16) المرجع نفسه-ص 171.

(17) المرجع نفسه-الجزء الأول-ص 190-191.

(18) المرجع نفسه، ص 196.

(19) المرجع نفسه، الجزء الأول-ص 197 غير أن المعرفة، عادة، تظل تابعة للإدارة، حيث إنها حقا «انبثقت من أجل هذه التبعية ونمت للإرادة، إن صح التعبير، على نحو ما ينمو الرأي للجسد»(نفسه ص 230).

(20) المرجع نفسه-الجزء الأول، ص 199.

(21) المرجع نفسه-الجزء الثاني-ص 180-181.

(22) المرجع نفسه-الجزء الثاني-ص 168- 169

(23) المرجع نفسه-الجزء الثاني-ص 400.

(24) المرجع نفسه-الجزء الثاني-ص 411

(25) المرجع نفسه-الجزء الثاني-ص 179

(26) المرجع نفسه-الجزء الثاني-ص 183

(27) يعني اصطلاح «عالم موضوعي» بالنسبة لشوبنهاور لا عالما خارجا عن الذات ومستقلا عنها وإنما «عالم الموضوعات» الذي يوجد فحسب بالنسبة لذات ما.

(28) العالم كإرادة وتمثل-الجزء الأول-ص 414.

(29) المرجع نفسه-الجزء الأول-ص 401- 403.

(30) المرجع نفسه.

(31) المرجع نفسه-الجزء الأول-ص 252.
(32) المرجع نفسه-الجزء الأول-ص 365.
(33) المرجع نفسه-الجزء الثالث-ص 256، يطلق شوبنهاور على الإغماء «الأخ التوأم للموت».
(34) تلك حجة متهافتة، ففيما يتعلق بما إذا كنا نفكر فزعين في الوقت الذي سبق مجيئنا إلى العالم فمن المحقق أننا لا نفكر على هذا النحو أما فكرة أن يلحقنا العدم فهي ترهب أفئدة ا لكثيرين.
(35) المرجع نفسه-الجزء الأول-ص 365.
(36) المرجع نفسه-الجزء الثالث-ص 251.
(37) المرجع نفسه-الجزء الثالث-249.
(38) إن ما يجعل موقف شوبنهاور عسيرا حقا هو أنه بما أن الإرادة غير قابلة للفناء فانه مما لا يمكن فهمه أن يوجد الخوف من الهلاك على الإطلاق لدى الحيوان الذي يقول شوبنهاور إنه يعي نفسه باعتباره لا نهاية له.
(39) العالم كإرادة وتمثل-الجزء الأول-ص 362
(40) المرجع نفسه-الجزء الأول-ص 515.
(41) المرجع نفسه-الجزء الأول ص 356.
(42) المرجع نفسه-الجزء الأول-ص 363 وكذلك قوله: «بوسعنا القول بأنه ما من أحد لديه حقا الاقتناع القوي بيقينية موته».
(43) المرجع نفسه-الجزء الأول-ص 363- 365
(44) المرجع نفسه-الجزء الثالث-ص 259.
(45) المرجع نفسه-الجزء الثالث-ص 274- 275 في هذا الطرح يترك شوبنهاور بالفعل الرؤية التجريبية ويأخذ بالرؤية الميتافيزيقية، يقول «هكذا فإن أفلاطون يعزو الوجود الحق إلى المثل فحسب أى إلى الأنواع» ولكن هل يستطيع المرء أن يتعرفها ؟ ومن المحقق أن شوبنهاور كان يدرك أنه ما لم يقم بذلك فانه لا يستطيع أن يؤكد عدم قابلية الأنواع للفناء.
(46) المرجع نفسه-الجزء الثالث-ص 267.
(47) المرجع نفسه-الجزء الثالث-ص 26- 281
(48) المرجع نفسه-الجزء الثالث-260.
(49) المرجع نفسه-الجزء الأول-353.
(50) ويخدم المبدأ ذاته شوبنهاور في قهر الرؤية المحزنة للعالم التي يقدمها العلم لنا.
(51) العالم كإرادة وامتثال-الجزء الثالث-ص 287.
(52) نقد العقل الخالص-ص 74- 77.
(53) العالم كإرادة وتمثل-الجزء الثالث-ص 290.
(54) المرجع نفسه-الجزء الثالث-ص 288.
(55) كتب دوسين الذي ربما كان أكثر تلاميذ شوبنهاور تحمسا يقول: «إن التناقض في الوصف[*5] المتضمن في هذا التعبير يحدثنا بأننا نعالج هنا حقيقة ميتافيزيقية تقع بما هي كذلك فيما وراء قدرتنا على الفهم» راجع بول روسين-تاريخ الفلسفة-ليبزج-1917- المجلد الثاني الجزء الثالث-ص 549.
(56) إذا كانت الحياة على نحو ما هي تثير الرضا فان من يؤكدها بكل السبل قد ينظر إليها بثقة

باعتبارها بلا نهاية وينفض عنه الخوف من الموت بحسبانه وهما يصير لديه رهبة حمقاء من انه قد يسلب الحاضر يوما ويطل على زمان لا حاضر فيه... (العالم كإرادة وتمثل-الجزء الأول ص, 361).

(57) ... parega und para Lipomena - الطبعة الثانية-المجلد الثاني-برلين-أ. و. هاين 1862 - الفصل العاشر - ص 284 - 302 .

(58) «إن التمييز القاطع بين الإرادة والمعرفة بالإضافة إلى أولوية الأولى وهما ما يشكلان السمة الأساسية لفلسفتين هما المفتاح الوحيد لحل التناقص الذي يطرح نفسه بالعديد من السبل وينشأ من جديد أبدا في كل وعي حتى في أكثر ضروب الوعي فجاجة والقائل بأن الموت هو نهايتنا وإننا مع ذلك ينبغي أن نكون خالدين وغير قابلين للافناء ومن هنا يأتي «شعورنا بالخلود, ... sentimus experimurque nos aet ernos esse عند اسبينوزا، وقد أخطأ الفلاسفة جميعا في هذا، فقد وضعوا العنصر الميتافيزيقي وغير القابل للإفناء والخالد عند الإنسان في الذهن على حين انه يكمن حصرا في الإرادة التي تختلف كلية عن الذهن وتتسم وحدها بالأصالة، أما الذهن على نحو ما أوضحنا تماما في الكتاب الثاني فهو ظاهرة ثانوية ويتحدد بالمخ، وبالتالي يبدأ فيه وينتهي معه، أما الإرادة فهي وحدها التي تحدد، أنها جوهر كافة الظواهر وبالتالي فهي متحررة من الأشكال الخاصة بالظواهر التي ينتمي إليها الزمن والتي هي بالتالي قابلة للإفناء ووفقا لهذا فإنه من المؤكد أنه مع الموت يضيع الوعي ولكن لا يضيع ذلك الذي أبدع الوعي واستدامه، تنقضي الحياة ولكن لا ينقضي كذلك مبدأ الحياة الذي يتخذ منها مجتلاه، ومن هنا فان شعورا يقينيا يحدث الجميع بان هناك شيئا في أعماقهم غير قابل للفناء والإهلاك على الإطلاق» (العالم كإرادة وتمثل الجزء الثالث ص 291).

(59) المرجع نفسه-ص 285 «من مقدمتي القائلة بان العالم هو طرحي يأتي في المقام الأول: أنني موجود أولا ثم العالم بعدي، أن هذا القول ينبغي أن يتذكر باعتباره ترياقا ضد الخلط بين الموت والعدم.. .. Parrerga und Puralipmena-المجلد الثاني-الفصل العاشر Zur.. .. Lehre» الخ).

(60) المرجع نفسه-المجلد gالثاني-الفصل العاشر.

(61) العالم كإرادة وتمثل-الجزء الأول-ص 366، وكذلك قوله: «إذا كان الإنسان يخاف الموت باعتباره عدمه فان ذلك يبدو تماما وكأنه يعتقد أن الشمس تصرخ عند المغيب: الويل لي فإني أغرب نحو ليل أبدي» ص 362.

(62) المرجع نفسه-الجزء الأول-ص 515.

(63) المرجع نفسه-الجزء الأول 428.

(64) المرجع نفسه-الجزء الأول ص 451-485.

(65) المرجع نفسه-الجزء الأول-ص 489-490.

(66) المرجع نفسه-الجزء الأول-229.

(67) والذي هو بداية أحد العناصر الرئيسية لابتهاجنا بما هو جميل (المرجع نفسه-الجزء الأول-ص 469.

(68) المرجع نفسه-الجزء الأول-ص 527.

(69) المرجع نفسه-506.

(70) المرجع نفسه-الجزء الأول-493.

(71) المرجع نفسه-الجزء الثالث-ص 454.

(72) المرجع نفسه-الجزء الأول-369.
(73) المرجع نفسه-الجزء الأول-ص 520: «إن الضرورة هي مملكة الطبيعة، والحرية هي مملكة اللطف الإلهي» ص 253.
(74) المرجع نفسه-الجزء الأول-522.
(75) «أن السلام والهدوء المرتسمين عل ملامح معظم الموتى يستمدان أصلهما، فيما يبدو، من هذا، فموت كل رجل طيب هو، عادة، هادئ ويسير، أما الموت طوعا وبغبطة، الموت في ابتهاج فهو امتياز المستسلم ، امتياز ذلك الذي يستسلم وينكر إرادة الحياة، فهو وحده الذي يريد أن يموت حقا وليس ظاهريا فحسب وبالتالي فانه لا يحتاج ولا يرغب في استمرارية شخصه، وهو يتخلى مختارا عن الوجود الذي نعرفه أو ما يحصل عليه لقاء ذلك هو في أعيننا لاشيء لأن وجودنا بالقياس إلى هذا لا شيء، والديانة البوذية تدعوه بالنيرفانا أي الانطفاء (الجزء الثالث-ص 308).. «إن الموت هو الفرصة العظيمة لئلا أكون أنا، وذلك بالنسبة لمن يستخدم هذه الكلمة وخلال الحياة تكون إرادة الإنسان دون حرية ويقع عمله بالضرورة عل أساس شخصيته غير القابلة للتغيير في سلسلة الدوافع.. . والموت يفصم هذه العرا، فتصبح الإرادة حرة، فالحرية تكمن في الوجود .... Esse وليس في العمل....operari (الجزء الثالث-ص 307).
(76) المرجع نفسه-الجزء الأول ص 366- 367.
(77) المرجع نفسه الجزء الثالث-ص 473- 474.
(78) المرجع نفسه-الجزء الثالث-ص 302.
(79) ... Neue Paralipomena ص 636.
(80) العالم كإرادة وتمثل-الجزء الثالث-ص 306.
(81) المرجع نفسه-الجزء الأول-ص 270.
(82) المرجع نفسه-الجزء الثالث-ص 260.
(83) المرجع نفسه-الجزء الثالث-286.
(84) المرجع نفسه-الجزء الثالث-ص 461.
(85) المرجع نفسه-الجزء الثالث-ص 463- سبق شوبنهاور وجهة نظر فرويد القائلة بان الحياة تنافر بين قوتين متعارضتين وذلك في قوله: «أن ما يخلع على حياتنا طابعها البديع والمحير هو الأتي: أن السعادة الوهمية في وجود خيالي، أشبه بالحلم .. . وهدف القدر الذي يتجه بوضوح، فيما يبدو، نحو تدمير سعادتنا (الجزء الثالث-ص 466).
(86) المرجع نفسه-الجزء الثالث-ص 463.
(87) المرجع نفسه-الجزء الأول-ص 532.
(88) المرجع نفسه-الجزء الثالث-ص 470- 473.
(89) المرجع نفسه-الجزء الأول-528.
(90) المرجع نفسه-الجزء الثالث-ص 264.

الفصل الحادي والعشرون

(1) غالبا ما يقع بعض الخلط بشأن كتابات فويرباخ عن الموت والخلود خاصة فيما يتعلق بعمله الموسوم «أفكار عن الموت والخلود» وليس هناك بالمعنى الصحيح مثل هذا العمل على الإطلاق فهو

لا يعدو أن يكون عنوان المجلد الثالث من الأعمال الكاملة المنشورة في 1847 والتي تضم: أ-تأملات في الموت، المؤلف في 1830 والصادر دون اسم المؤلف بمشكلة الخلود من منظور الأنثروبولوجيا-1846 حاشية حول: «تأملاتي في الموت والخلود» وأخيرا هناك في المجلد العاشر الذي يحمل العنوان: «الله والحرية والخلود» حاشية أخرى تحمل عنوان: «حول مشكلة الخلود من منظور الأنثروبولوجيا».

(2) الأعمال الكاملة-عشرة أجزاء-ليبزخ-1847-1866- الجزء الخامس والثالث ص 15-17.

(3) المصدر نفسه-الجزء الثالث-ص 18.

(4) المصدر نفسه-الجزء الثالث-ص 19.

(5) المصدر نفسه-الجزء الثالث-ص 63.

(6) المصدر نفسه-الجزء الثالث-ص 20-21.

(7) المصدر نفسه-الجزء الثالث-ص 26-28.

(8) المصدر نفسه-الجزء الثالث-ص 57-58 , 61.

(9) نظرية المرض الروحي (المصدر نفسه ص 62)، قد يكون من المناسب أن نورد هنا تطور الجدال حول علاقة الجسم-الذهن على نحو ما طرحه فويرباخ بعد ذلك بستة وثلاثين عاما في مؤلفه «الله والحرية والخلود» المجلد العاشر من كتاباته الكاملة الصادر في 1866) وذلك في فصل عقده بعنوان «حول سلطان النفس على الجسم»، فبعد أن ناقش تأثيرات الجسم على العقل كتب يقول. «هناك حقائق عديدة تبرهن على أن قرارات الإرادة والأفكار والتصورات والانفعالات مثل الفرح، والأمل والحب، والخوف والغضب، والضيق، والفزع، والحزن يمكن بل وهي تقرر حالتنا العضوية الطيبة أو السيئة، صحتنا أو مرضنا، حياتنا أو موتنا، وهذه الوقائع صحيحة ولكن ماذا عن الاستنتاجات التي يتوصل الروحانيون إليها انطلاقا منها ؟ وماذا عن المقدمات التي يعدونها أمورا مسلما, بها ؟ الا نفترض مسبقا أن النفس تريد وتفكر وتتأمل لذاتها بدون الجسم ؟... ولكن أليست النفس في غمار ممارستها للسلطة على الجسم إن لم نقل على الأقل في الجسم أو إذا كاد المرء يكره «في» تلك باعتبارها تثير الكثير عن العلاقة المكانية-أليست متحدة ومرتبطة بصورة حميمة بالجسم وبالتالي تصبح على هذا النحو نفسا متجسدة بالفعل ؟ فكيف يمكن إذن أن تحل تلك العروة وأن تعزل النفس.. . وأن يرى كفعل على الجسم ما هو فحسب فعل بالجسم وعبره ؟.. .. وكيف يمكن على الإطلاق مزاوجة تأثيرات كالحب والغضب والضيق والخوف والفزع مع نفس غير مادية وغير جسمية وغير حسية ؟ من المحقق أن هنا كفارقا يعتد به بين أن أصبح مريضا بسبب نفسي أو بسبب عضوي وبين أن يكون ذلك من خشية التلوث أو من التلوث الفعلي وبين أن أفقد الوعي بسبب ضغط خارجي على مخي أو يغمى على بسبب أنباء أو مشهد يسبب لي صدمة، ولكن التمثيل نفسه ممكن فحسب على أساس وجود مخ وهذا يتلاءم تماما مع حقيقة أن انفعالا ما لاعتباره حركة للمخ يؤدي إلى تأثير مطابق كذلك على سائر الجسم (نفسه-الجزء العاشر-ص 177-178)

(10) المرجع نفسه-الجزء العاشر-ص 63- 64.

(11) المرجع نفسه-الجزء العاشر-ص 65- 68- 69.

(12) المرجع نفسه-المجلد العاشر-ص 84- 85.

(13) المرجع نفسه-المجلد العاشر-ص 87.

(14) المرجع نفسه-المجلد العاشر، ص 88

(15) المرجع نفسه-المجلد العاشر، ص 90.
(16) في الثانية والعشرين وبعد عامين من الدراسة تحت إشراف هيجل كتب فويرباخ يقول: «يتملكني الآن الحافز إلى إلقاء نفسي نحو النقيض ذاته»-كارل جروين-رسائل وتراث لودفيج فويرباخ-مجلدان-ليبزج-1874- الجزء الأول ص 16.
(17) الأعمال الكاملة-المجلد الثالث-ص 385.
(18) المرجع نفسه-الجزء الثاني-ص 386، غير أن «تملك ناصية فكرة الخلود ليس برهانا على ضرورة ووجود الخلود، إنه برهان قائم فحسب بالنسبة لأولئك الذين يجعلون حياتهم معيارا لما هو كائن ولما ينبغي أن يكون، وله قيمة فحسب لأولئك الذين يستمدون العالم من الفكر ومن كلمة، ومن روح، جوهر المسيحية-ترجمة مورين ايفانز-لندن-ط-2- 1877 ص 241
(19) جوهر المسيحية-ص 247.
(20) الأعمال الكاملة-المجلد الثالث-ص 71
(21) المرجع نفسه-المجلد الثالث-ص 37
(22) المرجع نفسه-المجلد الثالث-ص 70
(23) المرجع نفسه-المجلد الثالث-ص 91- 108.
(24) كتب فويرباخ يقول عن هذه القصيدة وعن غيرها من القصائد وأشعار الحكمة 1830- satyrisch-theolgische distichen وكذلك سؤhumoristisch philosophi إنه يعارض في كل منها حقيقة الحياة بحقيقة الفلسفة والتأمل والدين وأنه قد عبر (1834 فيها كشاعر عما صاغه بعد سنوات طويلة كفيلسوف ومفكر (المجلد الثالث-ص 390-391).
(25) لا تغدو الحياة حياة إلا لأنه ليست هناك أخرى
(26) النص الألماني:

Ich bin untheibarer Nature,
Ein Sein' ein Ich' ein Ganzes nur;
Von meinem Sein nicht lassen thu;
Kann Nichts davon' Kann Nichts dazu
Den Menschen Kannst Du nicht tranchiren
Ad Libitum nicht excerpieren.
Der Tod ist nicht ein Leerer Spass;
Natur spielt Keinen Eulenspiegel'
Sie fuehrt wahrhaften Tod im Siegel.
Es zehrt sich selber auf das Sein'
Und schliesset in das Nichts sich ein.
Die alte Fabel Lehret zwar:
Ich Kaeme zu der Engelschaar;
Doch das ist Wahn der Theologen'
Die uns von jeher angelogen.
Mein Lediges Derselbesein'

Zu denen treibts mich hinzu
Die noch nicht sind und nocl
In Euch Ihr Lieben Kindelei
Die Ihr statt unser tretet ein'
Und atmet Eure Lebensluft
Aus unserer Kalten Totengruft.
Gleichwie im Fleische der Citronen
Der Saeure herber Saft tut wohnen;
So sitzet wie in seinem pack
Der Tod in Deinem Knochemark.

Der Tod enthuellt den Grund der Welt'
Der Tod nur die Natur erhellt.
Das Sein wird erst in Tode Klar'
Drum ist das Sein im Tode gar.
...Ich rath es darum emstlich Dir'

Das modert in dem Totenschrein;
Es endet die Identitas...
Doch Ich' Ich steh' nicht wider auf'
Ich muss im Nichts zu grunde gehen'
Soll neues Ich aus mir entstehen?
Der andem Menschheit bess' res Ich'
Vor dem mein Ich ins Nichts entwich'
Das its das wahre Himmelreich'
In das ich nach dem Tode Steig.

Wenn es Dir gleich nicht macht plaisir;
Fall betend nieder vor dem Tod.
Allmaechtig ist die Todesnoth.
Erst Lass vom Tode Dich erschuettem.
Von seinem Schrecken Dich durchqittem;
Dann Kommt Von Selbst in dein Gedaerme
Des Lebensfriedens linde Waerme.
Erst beitz'im Tod von Selbst Dich rein;
versoehnung Kommt schon hintendrein.

(27) الأعمال الكاملة-المجلد الثالث-79- 08.

(28) المرجع نفسه-المجلد العاشر-ص 235.

(29) النص الألماني:

Fuerchte Dich nicht von dem todiDu Verbleibst Ja stets in der Heimat. auf dem vertrautem Grund' welcher Dich lieberd empfaengt Satyrisch theologische Distichen

الجزء اثالث، ص 130.

(30) المرجع نفسه «تذكار الموت العقلاني الوحيد».

الفصل الثاني والعشرون

(1) كان لجاكوب بيركهارد تأثير يعتد به على نيتشه، غير أن اسمه لم يدرج ضمن الثمانية الذين أورد نيتشه أسماءهم بصفة خاصة باعتبارهم العقول التي أرشدته حيث كتب يقول في المجلد الثالث من «أمور إنسانية، إنسانية، إلى أقصى حد:<«هناك ثمانية أزواج (من الأسماء) لم تحجب نفسها عني حينما أقمت بتضحياتي. أبيقور ومونتاني، جوته واسبينوزا، أفلاطون وروسو، بسكال وشوبنهاور مع هؤلاء يتعين أن أنفق من جديد.. . ومن خلالهم أرغب في أن يبرهن على أني مخطىء أو مصيب وأيا كان ما أقوله أو استنتجه أو أفكر فيه لنفسي وللآخرين فان عيني معلقتان بهؤلاء الثمانية».

(2) أعمال نيتشه-موساريون أوساجابي-ميونخ-1922- المجلد الخامس-الفصل الثالث ص 138، ويختلف هذا للغاية عن مقاصد ديرر Durer، فالفارس هو الجندي المسيحي الذي يواجه عالما معاديا «تعوقه ولكن دون أن تثبطه لدغات الموت والرفاهية والمرض والفقر» وذلك في غمار حجه إلى الرب (اروين بانوفسكي)-حياة وفن البريخت ديرر-برنستون-مطبعة جامعة بونتون-1955- ص 152.

(3) العالم كإرادة وتمثل-المجلد الخامس-من الكتاب الثاني-الفصل 17 «حول حاجة الإنسان إلى الميتافزيقا» هنا تعرف الميتافزيقا باعتبارها: «كل المعرفة التي تدعى تجاوز إمكانية التجربة» (ص 364) ويميز شوبنهاور ببن نوعين: الدين الذي يمكن أن يمتلك ناصية الحقيقة غير المباشرة فحسب، والفلسفة التي هي (ميتافيزيقيا حقة على الصعيد الموضوعي) (ص 368) والفارق بينهما «قد يعبر عنه بايجاز بكلمات. الاقتناع العقلي والإيمان»(ص)365- 366.

(4) العلم المرح Froehliche Wissenschft ص 357

(5) المرجع نفسه-ص 125

(6) من المهم أ أن ندرك أن نيتشه يعتبر توحيد شوبنهاور بين الإرادة والدافع والغريزة والرغبة توحيدا خاطئا تماما فالإرادة هي على وجه الدقة «ما يتعامل مع الرغبة باعتباره سيدا» كما أن نيتشه لا يعتبر الإرادة كلية خاصة، فالإرادة القوية هي فحسب «وضوح الاتجاه» الذي يفرضه دافع سائد-راجع: إرادة القوة-الأقوال المأثورة 84, 5 9, 6 4.

(7) خطاب إلى مالفيدا مينرنبرخ في 14 يناير 1880.

(8) «هو ذا الرجل» (فيما يتعلق بمقطوعة لواندرياس سالومي «أنشودة للحياة» التي أعد نيتشه موسيقاها.

(9) أعمال نيتشه-9- ص 352.

(10) مترجمة عن كارل لوفيت Nietzche.s Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen شتوتجارت-كولهامر-1956- ص 231

(11) رسالة إلى أوفربيك في 21 مايو 1884.

(12) الأعمال-14- ص 329

(13) المرجع نفسه-14- 326.

(14) المرجع نفسه-19- ص228.

(15) النصر الألماني: «Die lehre vom Uebrmenschen ist die vorausse-tzung juer die. lehre von der ewigen Wiederkelr, weil nur der Mensch, der sich selbst auch die ewige wiedorKehr alles seienden ueherwunden hat die Entwuerfe zum willen sur Macht setzen ihrerseits die lehre des ،wollen kann, und zarathustra

راجع لوفيث مرجع سبق ذكره-ص 29

(16) نجد عند يوديموس.. Eudemus وهو أحد تلامذة أرسطو على نحو ما اقتبسه كورنفورد في كتابه «الفكر الديني الإغريقي» (بوسطن-بيكون برس-1950) ص 69 طرحا دقيقا لنظرية العود الأبدي حيث يقو ل: «و أن المرء صدق ما يقول به أتباع فيثاغورس الذين يؤمون بتواتر سلسلة الأحداث ذاتها على وجه الدقة فسوف تجلس هناك ولسوف أمسك بهذه العصا وأحدثك بقصتي وسيكون كل شيء على نحو ما كان». ويقول فرجيل «لسوف تنشب حروب أخرى كذلك وسيرسل أخيل عظيم مرة أخرى إلى طروادة».

(17) هناك كذلك فقرة هامة عند شوبنهاور (العالم كإرادة وتمثل-المجلد الثالث-ص 267) «إن الرمز الحق للطبيعة في كل زمان ومكان هو الدائرة لأنها أنموذج أو نمط التواتر، تلك في الحقيقة هي أكثر الصور في الطبيعة شمولا حيث تضم كل شيء من مسارات النجوم حتى الموت ونشوء الكيانات المنظمة وبها وحدها وفي غمار نبع لا يتوقف عن الجريان من زمان ومضامينه يصبح وجودا دائما أي الطبيعة أمرا ممكنا».

(18) راجع كذلك-«هكذا تكلم زرادشت»-شتوتجارت-الفر يد كرونر-1956- ص 241- 244.

(19) لوأندرياس-سالومي-تراث نيتشه-الطبعة الثالثة-فينا-1924- ص 252

(20) الأعمال-16- ص 253.

(21) لوفنيث-مرجع سبق ذكره، ص 126

الفصل الثالث والعشرون

(1) هنري برجسون-التطور الخالق-ترجمة أ. ميتشل-نيويورك-هولت-1911- ص 271.

(2) هنري برجسون «منبعا الأخلاق والدين»-ترجمة د. أشلي أودره وكلاوريسلي بريرتون نيويورك-هنري هولت-1935- 246.

(3) برجسون «الزمان والإرادة الحرة»-نيويورك-ماكميلان-1913- ص 73.

(4) لودفيج كلاجيز-«العقل كباعث جديد للروح». ميونيخ-أ. بارث-1932- ص 1358.

(5) كلاجيز، مرجع سبق ذكره-الطبعة الثانية, 1939- 5- I ص 448.

(6) «ميتافيزيقا الموت»، في مجلة اللوجوس.. Logos-توبنجن-1910.

الفصل الرابع والعشرون

(1) ماكس شلر «الموت والبقاء» في: مخطوطات من التراث-برن-فرانكه-1933- 5- I ص 397- 413.

(2) يمكن اعتبار آراء هيردر (راجع صور الفصل السابع عشر من هذا الكتاب) منتمية إلى هذه النوعية.

(3) شلر-مرجع سبق ذكره، ص 397.

(4) المرجع نفسه ص 401، غير أن شيلر يعتبر النقد الذي يوجهه أنصار كانت والقائل بان الظواهر الروحانية لا يمكن أن تقدم لنا أى إشارة إلى الواقع القابع خلفها حيث إن اندماج الظواهر في سياق القوانين الطبيعية هو على وجه الدقة الذي يعد معيارا لحقيقتها الموضوعية، يعتبر هذا النقد غير صحيح، ص 402.

(5) على الرغم من أن شلر يؤمن بـ «عالم للروح الخالدة» ويعتقد أن وجوده «يمكن أن تنكره فحسب نزعة وضعية وبيولوجية تتجاهل أبسط الأشياء» (نفسه-ص 39) فان هذه النظرية لا تأثير لها على بقاء الشخص الروحي: فبمقدور المرء أن يتقبله وينكر رغم ذلك البقاء الشخصي.

(6) أن ما يعنيه شيلر بالحد .Limit يمكن أن يكون تقييدا زمانيا ومكانيا كذلك أو حدا للمحتويات الكيفية لحالات الجسم (.. . Leibzustaende) .

(7) Wie sich waehrend des lebens ihre Alefe, hinausschwangen uber die liebesxzustaende, so nun sie sick selbst hinausschwinge uberihresi lebes zerfall

(8) Es ist eine wesensansicht dass zu einer person ein lebgehoert

(9) يشير شلر تأييدا لوجهة نظره إلى أن آراء جوته «(وكانت..Kant) تقوم كذلك على هذه «الظواهر الروحية المفرطة»، وقد قال جوته لا يكارمان... Echeman إن «الاقتناع ببقائنا ينبعث بالنسبة لي من مفهوم النشاط فإذا كنت نشيطا حتى النفس الأخير فان الطبيعة بدورها ملزمة بان تخلع على صورة أخرى للوجود إذا لم تعد الصورة الراهنة قادرة على استيعاب روحي»، ويضيف جوته أنه لن يرغب في التخلص من سعادة الإيمان بوجود مستقبلي.

(10) يذهب شلر إلى أننا لا نستطيع أن نبرهن على وجود الشخص من ماهيته ولا بد من أفعالها وقوانينها، لا قبل الموت ولا بعده، فمثل هذه المحاولات ستكون خطأ مثلها مثل البرهان الأنطولوجي.

(11) صاغ شيلر هذه الآراء في مرحلته الوسيطة (الممتدة من 1912 إلى 1922) حينما كان يتخذ موقفا شخصانيا وحدانيا وكان مقتنعا بالمسيحية وقد حرمنا موته على غير انتظار مما كان يمكن أن يكون مساهمة متميزة في مشكلة الموت من منظور الموقف الجديد الذي تبناه بعد أن أدت به

أزمة داخلية إلى التخلي عن موقفه التألهي والمسيحي.

الفصل الخامس والعشرون

(1) ارنست هوكينج-رأى وايتهيد عن العقل والطبيعة-في كتاب: بول أ. شيلب (محرر)-«فلسفة الفريد نورث وايتهيد»-نيويورك-تودور-1951- ص 383.
(2) «الخلود»-في كتاب شيلب، مرجع سبق ذكره، ص 682- 700.
(3) المرجع نفسه، ص683.
(4) المرجع نفسه، ص 684.
(5) المرجع نفسه، يلاحظ وايتهيد بصفة خاصة أن هذا الطرح هو مناقضة مباشرة لافلاطون وللتراث اللاهوتي المستمد منه.
(6) المرجع نفسه، ص 685.
(7) المرجع نفسه، ص 686.
(8) المرجع نفسه، ص 687.
(9) المرجع نفسه، ص 687- 688.
(10) المرجع نفسه-688.
(11) المرجع نفسه، 689.
(12) المرجع نفسه، ص 693.
(13) المرجع نفسه، ص 695.
(14) المرجع نفسه، ص 699.
(15) جوليوس سيلاى بايكسلر «فلسفة وايتهيد الدينية»، في: شليب-م. س-ز، ص 510.

الفصل السادس والعشرون

(1) وهكذا فان «بسكال» على الرغم من إصراره على أن الإنسان لا يمكن التدني به إلى مستوى الموضوع المعرفي أو أن يكون شيئا، فإنه يعد رائدا من رواد الأنثروبولوجيا الفلسفية وليس من رواد الوجودية.
(2) أن الفارق بين الإنسان بعامة والإنسان باعتباره الشخص العيني الذي يعي تناهيه والفارق بين الموقف الإحصائي والموقف الوجودي تطرحه بصورة جميلة حكاية تروي عن مريض سال الجراح قبل إجراء عملية جراحية له عما إذا كانت العملية الجراحية خطيرة للغاية وما هي فرص بقائه عل قيد الحياة، فرد الطبيب قائلا: أن العملية الجراحية خطيرة وأن خمسين بالمائة من الحالات قد ماتت عل وجه التقريب، فتساءل المريض قائلا: «وهل مات الخمسون في المائة بالفعل ؟» فبالنسبة للنظرة العلمية هناك حالات فحسب والموت لا هوية له، أما بالنسبة للمريض فلا أهمية لشيء إلا لوجوده الخاص الذي يتهدده الموت.
(3) تلك موضوعات مألوفة، وهنا يخطر على بال المرء القديس أوغسطين في قوله: «انتابني اشمئزاز هائل من الحياة وفزع من الموت» (الاعترافات-4- ص 6) وكذلك بسكال في قوله: «حينما أفكر في المدى القصير لحياتي الذي يلتهمه الأزل الذي سبقه والذي يليه، وفي الحيز المحدد الذي أشغله.. . أحس بالخوف.. . أن الفصل الأخير لعين.. . يهال بعض التراب على رأس المرء

وهذا هو كل الأمر بالنسبة له إلى الأبد» خواطر-ص205, 210). غير أن على المرء أن يلتزم الحذر حينما يستكشف جذور الوجودية فلا يستخدم اصطلاح «وجودي» بصدد هذه التجارب حيث إن المرء في هذه الحالة سيستدرج في يسر إلى العثور على وجوديين حيث لا وجود لهم، فهذه التجارب وحدها ليست كافية لإقرار القديس أوغسطين في مكانة أسلاف الوجودية ويظل من غير اليقيني ما إذا كان يمكن اعتبارهم كذلك حتى في ضوء عناصر معينة في تفكيرهم تركز على أهمية الشخص والفرد.

(4) هناك كذلك أيضا الفارق بين الوجوديين المعاصرين من حيث تمسكهم أو عدم اهتمامهم الكامل بظاهريات هوسرل.

(5) اليوميات، ترجمة الكسندر دور-نيويورك-مطبعة جامعة أكسفورد, 1938, مادة 12 مايو 1839.

(6) المرجع نفسه، ص 351.

(7) «المرض حتى الموت»، ترجمة والتر لوري، نيويورك، أنكور بوكس، 1954، ص 150.

(8) Wir sind zuder erschueitemden Erkenntnis golangr, dass der Mensch von Anbeginn und durchdringt unser genzes¨ ein Moribindus ist. Diese Erkenntnis befrchtet. philosophieren (Hermann Glockher, Heinrich Rickert zum Gedaechtnis, Ztschr, Fuer &utche Kulurphiesophis ‘ Bd, 3, W. I., 1936).

ويحدثنا جلوكنر بأنه حينما قص الحرار السابق على معمله ريكرت دمدم ا لأخير محتدا بقوله: «أننا لسنا محتضرين بحال أننا فحسب موتي .. Morituri».

(9) أما نويل مونييه، «الفلسفات الوجودية»، ترجمة. اي-بلو E Blow، لندن، روكليف، 1948 ربما كان سارتر هو الاستثناء هنا، فموقفه في غمار المقاومة الفرنسية خلال الحرب الأخيرة باذلال هزيمتها واحتلالها لفرنسا كان: «الموت خير من هذا الوضع» (جمهررية الصمت).

(10) «مراحل على طريق الحياة»، ترجمة والتر لوري، مطبعة جامعة برنستون, 1940- ص 465.

(11) يقر والتر لوري المترجم الإنجليزي لكتاب «مفهوم القلق» ان الكلمة الانجليزية.. . Dread وتعنى الجزع ليست ترجمة مناسبة لكلمة.... Angst الألمانية التي تعني القلق (برنسترن، مطبعة جامعة برنستون, 1941) الهامش 20 ص 264) وكان لاريك بلو Eric Blow متري كتاب «الفلسفات الوجودية» «لا مانويل مونييه» تحفظات مماثلة لترجمته لكلمة. angoisse ألمانية بكلمة.. enguish (كرب) الإنجليزية، ويلاحظ بمزيد من السذاجة أن «.. angoisse تعني فيما يبدو ضربا من الاحتجاج الذهني لم يلاحظه حتى الآن إلا الفلاسفة الوجوديون ومن ثم فإنه ما من كلمة في أى لغة تنقل المقصود منه» (ا) راجع المقدمة ص 4) غير أن.. angst هو مفهوم محوري في التحليل النفسي وقد ترجم بانتظام إلى كلمة.. . Angoisse وليس Anxiete و.. Anxiety في اللغتين الفرنسية والانجليزية على التوالي وهذه الكلمة الأخيرة ليست مرضية تماما لكنها مفضلة على Dread ومن الطبيعي أن استخدام اصطلاح.-. Anxiety في كل من التحليل النفسي والأدب الوجودي يطرح مسالة الفارق المحتمل بين القلق المرضي والوجودي، وقد حاول بول تيليش تعريف القلق المرضي باعتباره «حالة من حالات القلق الوجودي في كل ظروف خاصة» والقلق الوجودي بحسبانه «حالة يدرك فيها الكائن عدمه المحتمل» الشجاعة من أجل الوجود، نيوهافن، مطبعة جامعة ييل، 1952، ص 65). (راجع ترجمتنا لكتاب تيليش الصادر تحت عنوان «الشجاعة من اجل الوجود» عن المؤ سسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-المترجم).

(12) مترجمة عن و. ف. لونو، «الفلسفة الوجودية»، شتوتجارت، و. كولهامر، 1955، ص 370.

(13) «مفهوم القلق»، ترجمة والتر لوري، برنستون، مطبعة جامعة برنستون, 1944- ص139.

(14) يسبرز، «سيرة حياة فلسفية»، تحرير. بول أ. شيلب من: فلسفة كارل يسبرز، نيويورك، كردور، 1957، ص 9.
(15) يسبرز، «الفلسفة»، برلين، سبرينجر, 1932, 5, 2، ص 220- 230.
(16) المرجع نفسه، ص 228.
(17) المرجع نفسه، ص 230: «طريق إلى الفلسفة».
(18) يسبرز-«طريق إلى الفلسفة» ص 121, الترجمة الإنجليزية التي قام بها رالف مانهايم تحت العنوان المضلل «سبيل إلى الحكمة» نيوهافن، مطبعة جامعة ييل، 1959.
(19) يسبرز، «المسئولية والنظرة»، ميونيخ، بابيرز، 1951، ص 264.
(20) يسبرز: «طريق إلى الفلسفة»، ص 33.
(21) «الرد على نقادي» في: شيلب، مرجع سبق ذكره، ص 796.
(22) يسبرز، الفلسفة، 3- ص 95.
(23) لن ننصرف هنا إلى مناقشة المنهج الظاهراتي الذي يستخدمه هيدجر.
(24) Das Wesen des Dasein liegt in seiner Existenz ...
هيدجر «الوجود والزمان»-توبنجن-ماكس-نيمير-ط 70- 1953، ص 42.
(25) هيدجر-مرجع سبق ذكره، ص 56.
(26) المرجع نفسه، ص 69.
(27) المرجع نفسه، ص 179.
(28) Das Dass seines Da, als welches ihmm in unerbiilicher Raetsclhafigkeit entgegemstarrt
(29) المرجع نفسه، ص 184.
(30) المرجع نفسه، ص 186. غير أن زعيم هيدجر أنه حتى مجيئه «لم يتم التمييز دون استثناء أبدا بين ظاهرتي الرهبة والخوف)، يشى بغرور مذهل وكذلك بجهل كلي ومدهش بأعمال فرويد.
(31) يشير فيليك Wellek إلى أن «القلق» «والهم» care ينتميان رغم ذلك إلى التجربة النفسية وأنه بدلا من الحديث عن سيكولوجيا الوجود Seinspsychologie فان علينا أن ندرك أننا بازاء نزعة نفسية (راجع أ. فيليك A. Wellrk البنية والشخصية والوجود-الجريدة الفلسفية-1949، ص 442.)
(32) »Nur solange (menschliches) Dasein ist gibt es sein«
(33) der verfallenden Nichtigkeit der welt.
(34) Das Nicht‘ davor die Angst bringt, enthuelt die Nichtigkeit die das Dasein in seinem Grunde« »bestimmt, der selbst ist als Goworfenheit in tod
(35) هيدجر-مرجع سبق ذكره، ص 245.
(36) Das Dasen stribt tmtisch, sofem es existieh
(37) هيدجر، مرجع سبق ذكره، ص 245.
(38) المرجع نفسه-ص 247.
(39) يلاحظ هيدجر أن البحث الطبي-الإحيائي عن الوفاة يحتمل أن يكون بمقدوره أن يؤدي إلى نتائج يمكن أن تكون له أهميته على الصعيد الأنطولوجي إذا كان هنالك أيضا توجه صحيح نحو تفسير وجودي للموت ويتساءل هيدجر عما إذا كان المرض والموت لا يتعين فهمهما حتى على المستوى الطبي كظاهرتين وجوديتين.
(40) هيدجر-مرجع سبق ذكره، ص 428

(41) المرجع نفسه، ص 250
(42) المرجع نفسه، ص 254
(43) المرجع نفسه، ص 254
(44) 'Das Vorlaufen... bringt es (das Dasein) vor die Moeglichkeit.. es selbt zu sein... in der faktische' ihrer selbst gowissen und sich aengstenden Freiheit zum tode.'

ويشيركارل ليمان إلى أن هيدجر يتحدث كما لو أن هناك نوعين مختلفين من الموت: الظاهرة الطبيعية التي لا تعني الإنسان كوجود والموت الإنساني المحدد، ومرة أخرى فان هذا الأخير أي الموت الإنساني يقسم إلى الموت الذي أستطيع أن أفهمه بصورة جوهرية والموت الذي يتعين علي أنا كوجود أن اتخذ منه موقفا. ويعرب كذلك عن اعتقاده بان تحليل هيدجر الوجود من خلال بحثه للموت فحسب دون أن يتناول الميلاد كذلك لا يهتم بالوجود بأسره، ذلك الوجود الذي لم يلق به إلى العالم وإنما يتعين النظر إليه باعتباره حلقة وصل بل ومن الممكن النظر إليه كمدخل مقصود للعالم، راجع. ك. ليمان-الموت عند هيدجر ويسبرز-هيدلبرج-ايفانج-فيرلاخ-1938.

(45) ليس نقد الحياة غير الأصيلة بالأمر الذي ينفرد به هيدجر، فقد سبق أن حمل بسكال وبوسويه على الحياة الزائفة والمصطنعة التي يعيشها الإنسان عادة.

(46) ريجيه جولفيه-«مشكلة الموت عند م. هبدجروج. ب. سارتر»-باريس، فرنيتنلي-1950.

(47) أ. شـتـيـر نـيـرجـر -Der verstanderne Tode. Eine Untersuchung zu Martin Heidrggers-Existentialontologie

«نحو فهم المشكلة الموت، دراسة لأنطولوجيا الوج, د عند مارتن هيدجر» لايبنرج-ص. هرزل - 4391- 47

(48) رودلف برلينجر-«العدم والموت»-فرانكفورت-كلوسترمان-1954 (؟)-ص 181.

(49) ايفالد .فاسموث-«حول مفهوم الموت»-هيدلبرج-لامبرت شنايندر-1959- ص 51.

(50) المرجع نفسه ص 53، أن آراء فاسموث هي آراء مفكر مسيحي، وهو يعرض بشدة على تفسير الحياة من خلال ما هو فاقد للحياة لأنه حينما تستخدم الطبيعة المجردة من الحياة كأنموذج فإن الإيمان بالخلود يصبح مستحيلا (ص 41).

وهو في إ إقراره بأن «الحياة بأسرها فانية، والحياة بكاملها يمكن أن تقتل»، ص 35. وفي اعتقاده بان «الموت هو حد الحياة وليس جزءا منها» فإنه رغم ذلك يذهب إلى القول بأن الحياة التي لا تفنى والتي لا تعرف الموت «تظهر» نفسها فيما وراء فناء الفرد (ص65) ولكن ما جدوى أن نلمح ما هو غير قابل للفناء فينا إذا كان لا يمكن أن يساعد في القضاء الموت ؟ (ص 87) ورغم ذلك فان تحول الموت (الذي هو العدم الذي ينتظر كل منا في المستقبل) إلى بوابة للحياة هو أمر ممكن، إنه «لغز تجلى الله في يسوع (ص 1205) وهو لغز يقف مؤلفنا (فاسموت) بإزائه صامتا «حيث أنه لا يتعين على الفلسفة أن تفسر سماء الإيمان الحافلة بالنجوم) (ص 105- 120).

(51) د. جيوارديني-الأشياء الأخيرة-فيركبوند فيرلاخ-1940- ص 12 راجع الترجمة الإنجليزية تحت العنوان نفسه والتي قامت بها شارلوت فوسايت وجراسى برانهام-نيويورك-بانتيولى-954

(52) هيدجر. Erlaeuterungen Zu Hoefderlin's Dichtung فرانكفورت-كلوسترمان-,1944-ص 14- 18- 23 ، «ما هي الميتافيزيقا؟-فرانكفورت-كلوسترمان-1949- ص 28.

(53) «جمهورية الصمت»-ترجمة أ. ج. لايبنج-نيويورك-هاركورت براس-1947.

(54) «الوجود والعدم»-باريس-جاليمار-الطبعة الخامسة والأربعون-1955- ص 616.

(55) المرجع نفسه, 617.
(56) المرجع نفسه، ص 621- 623.
(57) المرجع نفسه، ص 624.
(58) المرجع نفسه.
(59) المرجع نفسه-ص 624- 625.
(60) المرجع نفسه-ص 628- 629.
(61) المرجع نفسه، 630.
(62) Bien au contraire, il nous semble que la mort, en se découvrant à nous comme elle est, nous libère entierement de sa prétendue contrainte
(63) المرجع نفسه، ص 631
(64) يقصد سارتر باصطلاح الوقائعية «كما هو «من أجل ذاته». «الإمكانية المضاعفة للحدوث التي تضم الضرورة» والتي بها إذا و كان ضروريا أن أكون باعتباري «وجودا هناك» فمن الممكن أن أكون إطلاقا حيث أنني لست أساس وجودي، ومن ناحية أخرى إذا كان من الضروري أن أكون «ملتزما» بوجهة نظر معينة فانه من الممكن أن تكون وجهة النظر هذه لا غيرها، المرجع نفسه-ص 371.
(65) يجد القارئ عرضا طيبا لتطور استخدام اصطلاح الاغتراب عند سارتر في الصفحات 281-294 من كتاب ريتشارد شاخت الهام بعنوان (الاغتراب) من ترجمتنا وإصدار المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت (المترجم): الوجود والعدم-ص 631.
(66) II est absurde que nous soyons nés, il est absurde que nous mourions ; d'autre part cette absurdité se présente comme une aliénation permanente de mon être - possibilité qui n'est plus possibilite ' mais celle de lautre»
(67) Je ne suis pas libre pour mourir, mais je suis un libre mortel
(68) par-dessus le marche المرجع نفسه ص 633.
(69) المرجع نفسه، وقد حاول موريس ناتانو إيضاح فكرة سارتر عن الموت من خلال فكرته عن الموقف-أميركان ايماجو-5- 16- 4- 1959.
(70) الوجود والعدم-ص 57.
(71) المرجع نفسه، ص 561- 563.
(72) المرجع نفسه، ص 569.
(73) المرجع نفسه، ص 639.
(74) المرجع نفسه ص 640.
(75) المرجع نفسه-ص 141.
(76) لا يرتبط هذا الاصطلاح البالغ التأثير من حيث أنه يضم أعظم تطورين في زماننا في الفلسفة وعلم النفس إلا بالقليل مع التحليل النفسي عند فرويد، ويمكن أن نرى هذا من تقرير سارتر أن «التحليل النفسي الوجودي يرفض مسلمات الوعي»-المرجع نفسه-ص 658.
(77) المرجع نفسه، ص 758.
(78) المرجع نفسه-ص 85.
(79) جولفيه-مرجع سبق ذكره، غير أن مورين يقارن هيدجر بالرواقي وسارتر بأبيقور، فالأول

يحاول تأسيس موقفه من الموت عل الالتصاق الأنثروبولوجي المطلق به وعلى تثبيت نظرته عليه باستمرار، أما سارتر فيؤسس موقفه على العكس من ذلك على لحظة التحرر حيث «الموت الغريب» يتم تجاهله بصورة مطلقة وازدراؤه ه (الإنسان والموت في التاريخ-باربر-كوريا-1950)، ص294) «إن سارتر يتدنى بالموت إلى حد أنه ينسى واقع رهبة الموت» المرجع نفسه ص 297 «إن الحرية هي سجنه الفلسفي... وفيما يمكن للمرء أن يوجه اللوم إلى هيدجر الذي يطرح الموت بحسبانه معنى الحياة وذلك لجعله معنى مجردا من المعنى(... Un sens sans sens) فان بوسع المرء كذلك أن يلوم سارتر لجعله الحرية معنى يتسم بالحماقة(... un sens insensé)-المرجع نفسه-ص 298.

(80) غير أنه شان هيدجر ويسبرز رفض أن يوصف بأنه فيلسوف وجودي

(81) وبالمثل أثر فقد الأب إلى حد كبير في كل من هيجل وشوبنهاور و نيتشه.

(82) م. م. دافي-«الفيلسوف جواب الآفاق: جابريل مارسيل»-باريس-فلامابرو-1959 ص 51، وربما يختلف مارسيل في هذا المجال عن بسكال الذي كان لولا هذا يشاركه في الكثير.

(83) «الوجود والملكية»-باريس-اوبييه-5 193- ص 120.

(84) في المؤتمر الفلسفي الذي عقد في باريس عام 1937.

(85) ف. هاينمان-«الوجودية والأزمة الحديثة»-نيويورك-هاربر-1953 ص 134.

(86) «لغز الوجود»-باريس-اوبييه-1951- 4- 1- ص 46

(87) الوجود والملكية ص 11

(88) المرجع نفسه-ص 12

(89) لمرجع نفسه-ص 126

(90) المرجع نفسه، ص 158

(91) اليوميات الميتافيزيقية-باريس-جاليمار، 1927، ص 289.

(92) سحر الوجود، 4- 1- ص 154

(93) مترجمة عن دافي-مرجع سبق ذكره، ص 316.

(94) كذلك في الوجود والعدم، ص 137 الهامش

(95) مترجمة عن دافي، مرجع سبق ذكره، ص 299.

(96) مارسيل «الإنسان الجوال.. Homo viator> باريس، أوبييه 1944، ص 66

(97) الوجود والملكية، ص135

(98) المرجع نفسه، ص 159- 160.

(99) لمرجع نفسه، ص 126.

(100) المرجع نفسه، ص 145

(101) المرجع نفسه، ص 35، وجد فيما بعد أن هذه العبارة قاطعة أكثر مما ينبغي

(102) الوجود والملكية، ص 148.

(103) المرجع نفسه، ص 159

(104) (إن وجودي لغز بالنسبة لي) المرجع نفسه، ص 161

(105) هاينمان، مرجع سبق ذكره، ص145

(106) المرجع نفسه، ص 171.

الخاتمة

(1) هناك بالطبع إمكانية ثالثة، فالعجز عن تقبل الحل الديني يمكن أن يؤدي بالفيلسوف إلى الإهمال الكلي للمشكلات التي يطرحها الموت وإلى إنكار أنها تقع في دائرة اختصاص الفلسفة، لكن هذه الإمكانية ليست مما ينتمي إلى السياق الماثل بين أيدينا حيث نقتصر تماما على الأمثلة التي يعد فيها الموت موضوعا للفلسفة.

(2) على نحو ما يفعل أ. م. بوخنسكي في كتابه الصادر بالألمانية في برن والمترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان «الفلسفة الأوروبية المعاصرة» بقلم دونالدنيكون وكارل ايشنبرينر-بيركلي-مطبعة جامعة كاليفورنيا-1957- ص 198

(3) جوزيف مكوبز-فورتنايتلي ريفيو، لندن, 1899.

(4) فوزييه دالب، ضوء جديد على الخلود، لندن، لونجمانز, 1908- ص 1

(5) مكسيم جوركي-ذكريات تولستوي

(6) جورج زمل شذرات ومقتطفات

(7) مقتبس من رينيه شايريه-«الفلسفة المعاصرة تتحدى الموت»-في: «الإنسان في مواجهة الموت»-مجموعة مقالات، نيوشاتل-ديلاشو ونيسيل-1952، ص 133

(8) مورين «الإنسان والموت في التاريخ», ص 242- 243

(9) نيكولاي هارتمان «أساس الانطولوجيا».. Zur Grundlegung der Dntologie-مايسنهايم-أ. هاين-1941- الفصل 30

(10) ماكس شلر، الموت كقوة إيجابية في: مخطوطات س التراث 1933

(11) برتراندراسل-عبادة الإنسان الحر (1903)، لماذا يقاتل الرجال (1916) من: التصوف والمنطق، نيويورك، دوبل داي، 1957

(12) نيكولاس برديابيف-«الحلم والوا قع»، نيويورك-ماكميلان-1951- ص 292

(13) شان «استخدامات الموت» للتي يتحدث عنها سيدني هوك في خطابه بعنوان «البراجماتية والشعور الماساوي بالحياة» أي «التاكيد بأنه ما من شر أو عناء سيدوم إلى الأبد» وكذلك «أنه يطهر الأرض»-راجع وقائع وخطب الرابطة الفلسفية الأميركية-بلوسبرينجز-أوهاجو-أ نتيوبرسي-1960- ص 12

(14) فولتير-القاموس الفلسفي-مادة «كل شيء على ما يرام»

(15) La farce est joue مالرو- الفاتحون

(16) برتراند راسل-«تطوري العقلي»-في كتاب: شليب (محرر) «فلسفة برتراند راسل» نيويورك-تودور-1944

(17) باعتباره مجرد «انهيار عصبي» وينبغي أن يلاحظ أن هناك فارقا كبيرا بين الاهتمام بمشكلات الموت و «المعاناة أو الموت» و «النحيب الهستيري إزاء كون الإنسان فانيا» الذي يبدو أن سيدني هوك يتدنى بالأمر إليه-مرجع سبق ذكره-ص 12

الهوامش

(*1) Messina مدينة في صقلية (المراجع).

(*2) ماركوس لوكانوس... Mucus Lucanus شاعر روماني عاش فيما بين عام 39-65 ميلادية (المراجع).

(*3) بليثوس الأكبر (23-79) عالم نبات روماني مات مختنقا عندما ذهب لرؤية بريكان فيزون ترك كتاب «عن التاريخ الطبيعي» (المراجع).

(*4) جعل المطلوب أو ما يساويه مقدمة للبرهان عليه (المراجع).

(*5) التناقض في الوصف Contradiction in adjecto هو تناسق بين الاسم والصفة المحددة مثل «مربع مستدبر» (المراجع).

المؤلف في سطور:

جاك شورون

* دكتوراه في الفلسفة من جامعة لايبزخ ودكتوراه في العلوم الاجتماعية من المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي.

* وكان عضوا في الاتحاد الفلسفي الأمريكي

* ومن مؤلفاته: «سحر الفلسفة»، «الموت والإنسان الحديث»،«الانتحار».

المترجم في سطور:

كامل يوسف حسين

* ماجستير في العلوم السياسية من جامعة القاهرة 1979.

* له مقالات كثيرة في عدد من المجلات العربية، وترجم عدة كتب منها: «الاغتراب» لشاخت، وله بعض المؤلفات.

* عمل في الصحافة، ويعمل حاليا بجريدة البيان بدولة الإمارات العربية ا لمتحدة

المراجع في سطور:

د. إمام عبدا الفتاح إمام

* ولد في مصر عام 1933.

* تخرج من قسم الفلسفة بجامعة القاهرة عام 1957.

* ونال «الدكتوراه» منها عام 1972

* ويعمل الآن أستاذا مساعدا للفلسفة بجامعة الكويت.

* له عدد من المنشورات المؤلفة والمترجمة منها: «المنهج الجدلي عند هيجل» (1969). و «الجبر الذاتي» (1972) و «فلسفة هيجل» (1980) و «محاضرات في فلسفة التاريخ» (1980).



الشعر الاغريقي

تراث إنسانيا وعالميا

تأليف: أحمد عتمان